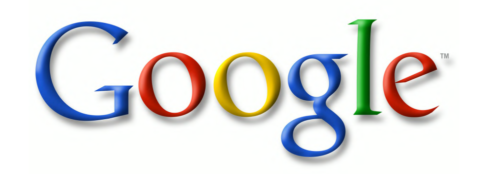


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



997

Per 26784 d. 94/7

Vierteljahrsschrift

für

wissenschaftliche Philosophie

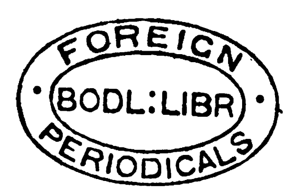
unter Mitwirkung von

M. Heinze und **W. Wundt**

herausgegeben

von

R. Avenarius.



Siebenter Jahrgang.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1883.

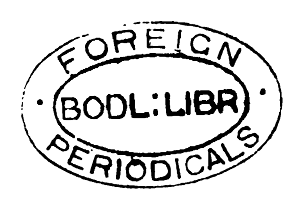
Inhaltsverzeichniss.

Die römischen Ziffern (I—IV) bezeichnen die Hefte, die arabischen die Seiten.

Artikel.

Anzeigen.

Selbstanzeigen.



Aphorismen über Staat und Kirche.

Wir sehen die Erhaltung und Fortentwickelung des ebenso zarten und zerbrechlichen, wie für das Gemeinleben der Menschen unermesslich segensvollen Gebildes, das wir Cultur nennen, von dem Zusammenwirken individueller Rührigkeit, Erfindungskraft und Einsicht, freier Associationen zu temporären Zwecken und mehr oder weniger permanenter, historisch fundirter, öffentlicher, socialer Gewalten abhängig. Es scheint dienlich, immer wieder einmal zu bedenken, in welcher Arbeitstheilung und Befugnissabgrenzung diese gleich unentbehrlichen Potenzen wahrscheinlicher Weise am wenigsten in Conflict gerathen, so dass sie, jede an ihrer Stelle, der Cultur die jeweilig nothwendigsten und nützlichsten Dienste leisten können. Denn sie vermögen nicht bloss Segen, sondern auch Unheil zu stiften; und es ist möglich, dass durch Reibungen und Lähmungen die fruchtbaren Wirkungen, die sie erzeugen könnten, sich gegenseitig aufheben.

Wir wollen von diesem weitgehenden Thema hier nur so viel behandeln, als zur Aufklärung und Abgrenzung der Aufgaben und Rechte von Staat und Kirche nützlich scheint. Höchste Norm der Erörterung und Entscheidung ist uns ausschliesslich die Rücksicht auf den wahrscheinlichen Segen oder Nachtheil für die Cultur.

Dass Staat und Kirche dem Gattungsbegriff: sociale Potenzen unterzustellen seien, darüber herrscht, so viel ich sehe, keine Meinungsverschiedenheit. Selbst diejenigen, welche

die Individuen in ihrer freien Denkweise, Initiative und Bethätigung überhaupt oder nach gewissen Richtungen nicht social regulirt und beeinflusst wünschen — wenn dergleichen möglich wäre —, sehen in Staat und Kirche factisch Gewalten von dirigirender Bedeutung. Sie bestreiten daher gerade Einer von ihnen oder beiden die totale oder partielle Berechtigung. Sie mögen es, was die letztere anbetrifft, z. B. zwar dulden, dass die Kirche die Jugend erziehe; aber sie wollen nicht, dass sie die Ueberzeugungen der Erwachsenen massregele. Sie haben nichts dagegen, dass der Staat erworbene Rechte schütze und sich kriegstüchtig halte; aber sie wünschen nicht, dass er sich in die wirthschaftliche Production und Vertheilung mische.

Staat und Kirche unterscheiden sich in ihrem Wesen von andern socialen und übergreifenden Mächten, z. B. von der Volkssitte und öffentlichen Meinung, u. A. dadurch, dass sie organisirt — oder wenn man die hierin liegende Analogie mit den die Selbständigkeit der Glieder fast aufzehrenden biologischen Einheiten scheut — dass sie systematisirt sind, d. h. dass sie einen auf Gesetzen, Regeln und Gewohnheiten ruhenden, planmässigen, sichtbaren Stufenbau von individuell und corporativ vertheilten Functionen darstellen. Volkssitte und öffentliche Meinung haben im Vergleich zu der Greifbarkeit und Durchsichtigkeit dieser Systematik und Articulation etwas Dumpfes, Unbestimmtes und Schwebendes. Ganz abgesehen davon, dass es der öffentlichen Meinung noch besonders an derjenigen Constanz und historischen Fundirung gebricht, die Staat und Kirche, wie die Sitte auszeichnen.

Den Ausdruck Kirche heute noch in der Beschränkung zu fassen, wie Etymologie und historischer Ursprung es nahelegen, so dass wir ihn nur innerhalb der christlichen, oder wohl gar nur der römisch-katholischen Denksphäre und der Beziehung auf den „Herrn“ gebrauchen dürften, dazu liegt für eine philosophische Betrachtung kein Grund vor; und der Sprachgebrauch lässt es gleichfalls offen, auch von jüdischer, muhamedanischer, hellenischer u. s. w. Kirche zu reden. Wir denken unsererseits Kirche mindestens so weit, als es Priester,

Geistliche, Propheten, Vorbeter u. s. w. (ihre rechtmässigen Vertreter und Lenker) giebt.

Und wir denken die Kirche von vornherein in begrifflicher Sonderung vom Staate. D. h. die in der Geschichte vorgekommene Coincidenz beider Gewalten ist uns entweder ein Analogon der noch undifferenziirten Bildungen und cumulirten Functionen in den Protozoen und anderen niederen Thierformen; oder sie erscheint uns als eine gewaltsam hergestellte Personalunion, die schliesslich, wie oft abschreckend dargestellt worden ist, doch nur zur Verkümmerung der einen oder der andern Seite oder beider, nicht aber zu irgend einer culturhistorisch werthvollen Verschmelzung führt. Und die mit dem Aufkommen des Christenthums factisch hervorgetretene Sonderung, welche in jedem Culturlande die verschiedenartigsten Kirchen und Sekten und fast jede Confession durch mehrere Länder verzweigt erscheinen lässt, ist uns kein Zufall, der uns nur eine thatsächliche Nothwendigkeit der Sonderung auflegte, die, wenn eine günstige Conjunctur oder menschlicher Wille eine Reihe von exclusiven Landes- oder Nationalkirchen hervorbrächte, durch Reunion des früher Getrennten etwa wieder zu überwinden wäre: sondern es will uns bedünken, dass keine Coincidenz des äusseren Bethätigungskreises den einmal herausgearbeiteten Gegensatz mehr zu überbrücken vermag, dass er principiell ist; es scheint uns ebensowenig möglich, wie dass Hand und Fuss oder Mann und Weib sich noch dadurch wieder anähnlichen können, dass sich ihre Functionen innerhalb desselben Umfangs halten. Und auch das factische Durcheinanderfahren der Grenzen beider Mächte ist uns ein redendes Symptom ihrer inneren Verschiedenheit; ein Symptom zugleich, das als Andeutung wenn auch nicht über die ganze Differenz, so doch über eine Seite derselben benutzt werden kann.

Man darf sicher behaupten, dass die etwa seit einem Jahrhundert, ich meine seit den amerikanischen Unabhängigkeitskämpfen, der französischen Revolution und der Kantischen Philosophie von den Culturvölkern abgesponnenen Gedankenfäden allmählich immer deutlicher hervortreten lassen, was man

grundlegend als die Function des Staates zu bezeichnen und festzuhalten habe. Man hat im ersten Freiheitsdrang seine Befugniss offenbar unterschätzt. Aber je länger je mehr drängt es Erfahrenen, Einsichtigen und Nachdenklichen sich auch auf, dass man ihn doch nicht mit allzu feinen und zarten Aufgaben betrauen darf. Es bildet sich immer sichtbarer der einheitliche Charakter dessen heraus, was die Cultur von den socialen Einwirkungen, auf die sie bauen muss, so zu sagen in seine Instruction aufzunehmen hat.

Anfänglich liess ihm die neuere Theorie kaum etwas Anderes als den Rechtsschutz der einzelnen Bürger und ihrer Associationen gegen einander und die Vertheidigung der Gesammtheit nach aussen. Zwar würde ich gegen solche Ansicht, die ich ja auch sehr „mager" und „äusserlich" finde, den gewöhnlichen weiteren Vorwurf nicht erheben, dass der für diesen Zweck nothwendige „Mechanismus": ein Aggregat von Gensdarmen, Steuerexecutoren, Corporalen, Gefängnissbeamten u. s. w., so vornehme und edle Regungen wie Vaterlandsliebe, Opferfreudigkeit in ihrem Dienste u. s. w., Regungen, die doch der Staat von jeher erweckt habe und deren wir nicht verlustig gehen dürften, unmöglich machen würde. Denn erstens hat der „Staat" Begeisterungen solcher Art zum Theil hervorgerufen, wo er den Bürgern, wie z. B. den Marathonskämpfern, wegen der primitiven und embryonischen Unentwickelung der Arbeitstheilung noch Alles in Allem war und bei der Engigkeit der territorialen Verhältnisse auch sein konnte; theils können wir, theils mögen wir diese Zustände nicht zurückrufen. Zweitens ist im Patriotismus — ich spreche nur von dem gesunden und edlen, welcher der Cultur nützlich ist, nicht von einem byzantinisch oder chauvinistisch verrenkten, der ihr schadet — immer so viel von Heimathsgefühl, Nationalgeist und Zusammengehörigkeit, d. h. von dem Bewusstsein beigemischt, dass man mit diesen und diesen Andern dieselbe Sprache spricht, auf demselben landschaftlichen und historischen Boden steht, dieselben Erinnerungen hegt, in stammverwandter Weise Natur und Leben ansieht und die Culturarbeit fördert, dass auf den Staat, der im Ganzen über das

Herrschaftsgebiet dieser Gefühle sich ausdehnt, ja mit ihm verwachsen ist, nothwendig und immer ein Abglanz derselben mit herabfallen wird, zumal da sich in seinem, wenn auch äusserlichen Mechanismus dieselbe nationale Eigenart irgendwie doch auch widerspiegeln muss. Und auch abgesehen davon könnte nur der Rohe und Dumme verkennen, eine wie nothwendige Grund- und Vorbedingung der persönlichen Wohlfahrt und der landschaftlichen, nationalen Culturarbeit der von dem blossen Rechtsstaat und seinem äusserlichen Regiment garantirte Frieden im Innern und die Sicherheit nach aussen ist; und dass es sich wohl lohnt, für die Aufbehaltung dieses Mittels an Kinder und Enkel auch den gefährlichsten Waffengang zu wagen. Ja selbst die „Loyalität" im Sinne der Verehrung für das Haupt eines solchen Staates hätte wohl Anspruch, ihre Stelle zu behaupten.

Factisch ist aber gar nicht zu begreifen, weshalb, auf Grund welcher Principien der einmal entstandene Staat sich dabei beruhigen müsse, seinen Bürgern bloss die Rechtssphären abzugrenzen und zu sichern und das Gesammtgebiet der durch die Rechtsordnung Geeinten nach aussen zu vertheidigen. Jeder menschliche Apparat kann, darf und muss (im Interesse der Oeconomie von Zeit und Kraft muss er) zu all demjenigen benutzt werden, was mit ihm Nützliches weiter geleistet werden kann.

Man sagt: die leichtsinnige Erweiterung der Staatsbefugnisse bedroht die fruchtbarste Kraft, über welche die Culturentwickelung verfügt: die persönliche Erfindung und Initiative. Gewiss. Aber andererseits ist der sich selbst überlassene individuelle Unternehmungsgeist leider ebenso fruchtbar in der Schädigung Anderer und des Gemeinlebens als in der Förderung der Culturzwecke. Homo homini lupus; der Mensch bedarf, um dem Allgemeinen zu dienen, damit dieses dann wieder aus concentrirter Fülle den Einzelnen den Segen gesteigert zurückstrahle, der Controle, der Aufsicht, der Richtschnur. Der öffentliche Geist und sociale Institutionen, die wir aus Sympathie und Eigennutz fortwährend beflissen sind zu schaffen (und die sich demnächst im Einzelfalle oft genug gegen uns kehren), sie

müssen uns vor einander behüten, um demnächst wider den momentanen Willen und Vortheil der Einzelnen den höchsten Nutzen für Alle zu erzeugen. In diesem Schema läuft alle Culturentwickelung. Und wären Einzelunternehmungen jede für sich noch so gemeinnützig: verschiedener Richtung laufend, ohne Centraldirection, müssen sie sich paralysiren und schädliche Nebeneffecte hervorbringen.

Hier handelt es sich nur um die Specialfrage, wie weit kann und muss man einen Apparat oder „Mechanismus", der dem im Sinne des Rechtsschutzes spielenden im Wesentlichen ähnlich bleibt, ausdehnen, ohne in der Beschränkung der Individualfreiheit die Culturinteressen zu schädigen, nein: damit man im Gegentheil durch Centralisation des Auseinanderlaufenden, durch friedliche Ausgleichung des feindlich sich Befehdenden, durch gewaltsame Niederhaltung des Gefährlichen den höchsten socialen Nutzeffect erziele. Wir sind jedenfalls gesonnen, dem Ausdrucke Staat gerade so weit Anwendung zu verstatten, als der „Mechanismus" dem für die ursprünglichste und zugestandenste Aufgabe functionirenden wesensverwandt bleibt. Und wir befürchten von jeder Einmischung des „Staates" in Gebiete, für welche solcher Apparat nicht taugt, einen Rückfall in überlebte oder künstliche und gewaltthätige, für unsere Zeit der Arbeitstheilung sicherlich unöconomische und culturgefährliche Zustände.

Sucht man für Kirche und Staat Definitionen von so durchgreifender Unterscheidung, dass gar keine begrifflichen Coincidenzen, aber auch gar keine Lücken stattfinden, so dass das ganze Gebiet menschlichen Culturlebens, soweit es überhaupt von Centralpunkten aus organisirbar und beeinflussbar ist, von diesen beiden Gewalten gefasst und durchdrungen wird: was offenbar das Aeusserste wäre, was Kirchen- und Staatsgewalt zusammen der Individualfreiheit gegenüber wünschen könnten und was zugleich den Conflict beider wenigstens im Princip verhütet: so kann für den ersten Anlauf wohl kaum etwas Markanteres erdacht werden, als die von der Kantischen Moral- und Rechtsphilosophie angelegte Trennung von Innerem

und Aeusserem, von äusseren Handlungen und inneren Gesinnungen. Ob es wohl möglich ist, damit durchzukommen?

In rechtsphilosophischen wie kirchenpolitischen Erörterungen ist der Name Kirche und Priester dermassen an religiöse Vorstellungen und Beziehungen, an Gottesverehrung und jenseitiges Leben, an Andacht und Gebet, an Glauben und Dogmatik geknüpft, dass die Verwerthung des Kantischen Gegensatzes auf den ersten Blick eine grosse Verkümmerung der Fundamentalconstituentien des Kirchenbegriffs herbeiführen zu müssen scheint.

Aber so rauh es gewiss manchen Ohren klingt, principiell ist es doch richtig: auf dem Standpunkte, auf dem sich unsere Erörterungen hier befinden — es ist der philosophische und irdische, der alles menschliche Leben unter die gar nicht übersinnliche, sondern immanente Beziehung zu den Culturaufgaben nimmt —: da ist auch die gläubige und andächtige Hingabe an die Cultusobjecte, mögen sie nun Gott selbst (der universale oder nur eine Landes- oder Localgottheit) oder die Jungfrau Maria oder ein Engel oder „Heiliger" sein, nur von Seiten der darin bekundeten social und irdisch fruchtbaren Gesinnung werthvoll. Und auch für jede andere Betrachtung, welche überhaupt die Kirche neben dem Staate als eine (wohl gar die erste) sociale Culturmacht ansieht, kann es unmöglich bei einer Beschränkung bleiben, deren Ursprung auf eine Zeit zurückgeht, welche, an der diesseitigen Welt verzweifelnd, in milder Leidensgeduld den Unbilden der irdischen stille hielt, und, überirdischer „Offenbarungen" gewiss, des nahen Gottesreiches, der Wiederkunft des „Herrn" in den Wolken sich getröstete.

Das Eine ist ja richtig, dass unter den Handlungen, die eventuell der regulirenden Anweisung des Staates anheimzufallen haben, Cultushandlungen, die wirklich gar keinen weiteren Inhalt und keine weitere Absicht besitzen, als die Verehrung jenseitiger Wesen, jedenfalls nicht enthalten sein können[1]: wie andererseits freilich — im Interesse der Cultur — der Staat doch schon befugt sein kann, die Auswahl der Zeit und

[1]) Von anderen „Handlungen", die ausserhalb des staatlichen Rahmens fallen, wird auf S. 10 die Rede sein.

des Ortes für solche religiösen Handlungen der Normirung und Beschränkung zu unterwerfen. Und umgekehrt steht zu erwarten, dass, wenn wir das oben (S. 3) berührte Symptom richtig verstehen, Gesinnungen, die auf die Grenzen des jeweiligen Staates beschränkt sind, zu hegen und anzupflanzen, nicht nothwendig Aufgabe einer „Kirche" zu sein braucht.

Den „Gesinnungen" wird man, um die obige Distinction für den vorliegenden Gegensatz erschöpfend genug zu machen, Ueberzeugungen (und Einsichten) hinzufügen dürfen. Und es kann sich bei dem universaleren Kirchenbegriffe nicht um ausschliesslich dem Glauben, wohl gar nur einem transcendenten Glauben[1]) entstammende Ueberzeugungen handeln; die wissenschaftlich fundirte Ueberzeugung muss sogar den Vortritt haben. Und bei den Handlungen wird eine Unterscheidung im Sinne des griechischen Gegensatzes von *ποιήσεις* (technischen Ausführungen) und *πράξεις* (directen Uebel- und Gutthaten, Leid- und Freudzufügungen) angezeigt sein. Die an sich hinlänglich wichtige Frage, wie weit der Staat in handwerksmässige und technische Production und Uebung hineinzureden habe, ob etwa wie der platonische, der sich auch um die Stimmung der Instrumente und die Auswahl der Dichtungsarten und Melodien kümmerte: Fragen solcher Art berühren jedenfalls das Grenzgebiet zwischen Staat und Kirche weniger, als was direct das Wohl und Wehe der Menschen betrifft.

Um Handlungen vorschriftsmässig zu machen, bedarf man nichts weiter als Aussetzung ehrenvoller und lohnender Carrièren, blinde Gewöhnung, Dressur, Zwang, militärische Disciplin und Strafen. Wir können hiernach den Begriff des Staates auch so fassen: Staat ist überall da, wo von Gesellschafts wegen mit bezahlten Geschicklichkeiten, mit Routine, Zwang und Strafe operirt wird. Functionäre, welche für vorgeschriebene Arbeiten die nöthige Leistungsfähigkeit besitzen, im Stande sind und die Befugniss haben zu zwingen, sowie selbst Anderen Gehorsam zu leisten, nennen wir Beamte. Staat ist, soweit durch

[1]) Vgl. meine Abhandlung, Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen, S. 62 ff.

Beamte regiert wird. Die Beamtenhierarchie lässt sich von straffster Organisation und Centralisation denken. Der Staat besoldet sie aus dem Ertrage zwangsmässig beizutreibender Steuern.

Will man auf Gesinnungen, Ueberzeugungen, Einsichten wirken, so bedarf es offenbar anderer, es bedarf vornehmerer, feinerer Medien und Vehikel. Es bedarf anstatt der Dressur und des Zwanges: der Erziehung, anstatt blinder Gewöhnung: der Aufklärung und Begründung, anstatt äusserer Lohn- und Strafaussichten: der Erweckung des Pflichtgefühls und der Anbildung sittlicher, aufopferungsfähiger Triebe. Functionäre, welche in dieser Richtung wirken, nennen wir mit wechselndem Ausdruck Geistliche, Erzieher, Lehrer; sie sind als solche Diener der (wenn auch unsichtbaren) Kirche. Es ist von Begriffs wegen zu erwarten, dass sie weder um der Ehre, noch um pecuniärer Vortheile willen dienen. Leben müssen sie ja können; sie müssen sich nähren und kleiden, um arbeiten zu können. Wenn die Kirche ihnen dazu die Mittel gewährt, kann sie dieselben, von Begriffs wegen, nicht aus Steuern, sondern nur aus freien Beiträgen und Stiftungen beziehen.

Der Zweck, dem Staat und Kirche zu dienen suchen, ist derselbe, kurz gesagt: das Gute[1]). Dieses Gute ist nicht eine Idee, ein Begriff, eine abstracte Form oder Beziehung, sondern etwas sehr Concretes, in dem Gefühl, nicht im Verstande Gegründetes; es ist an erster Stelle möglichste Linderung der Schmerzen und demnächst möglichste Erhöhung reiner, schmerzloser oder mindestens die damit complicirten Schmerzen überragender Lust. Vieles, was diesem Zwecke dienstbar gemacht werden kann, ist auch für das Gegentheil zu verwerthen; alle technischen Geschicklichkeiten sind dieser Art; diejenigen Gesinnungen und Handlungsweisen, welche nach den Erfahrungen der Vergangenheit und der Ueberzeugung der Zeit im Durchschnitt und in der Regel eine gesellschaftlich wohlthätige Wirkung haben, nennt man in eminentem Sinne gut. Der Staat sucht die Handlungen, die Kirche die Charaktere gut zu machen.

[1]) Ueber den Zusammenhang des so bezeichneten Zweckes mit der „Cultur" vgl. meinen „Idealismus und Positivismus" II, S. 236 ff.

Es kann keine Frage sein, dass in der Idee die Kirche, so wie wir sie uns nach dem Bisherigen zu denken haben, besser dem Guten zu dienen vermöchte, als der Staat. Sie ist darum dem Begriffe nach ein edleres, werthvolleres Institut als dieser. Man kann sich auf die Treue ihrer Angehörigen auch verlassen, wo dieselbe allen Verführungen und Beängstigungen ausgesetzt ist, und wo Pflichtwidrigkeit alle Aussicht hat, unbemerkt und ungeahndet zu bleiben.

Auch in den Bereich der Handlungen zieht der Gegensatz von amtlichem und freiem, staatlichem und kirchlichem Dienst einen Unterschied. Der Staat kann nur Handlungen der Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit fordern; nur sie sind äusserlich controlirbar und eventuell „erzwingbar". Mitglieder der Kirche werden nicht bloss Gerechtigkeit, sondern auch Liebe und Barmherzigkeit üben; sie werden sich der Kranken, Elenden, Verstossenen und Gefallenen annehmen. Wenn der Staat im Kampfe mit dem Verbrechen nur durch seine Polizei zu verhüten, durch den Strafcodex zu bedrohen, durch seine Richter abzuurtheilen und durch seine Gefängnissbeamte zu detiniren, zu discipliniren und abzustrafen weiss, suchen Mitglieder der Kirche vorzubeugen, indem sie die Jugend erziehen, die Verwahrlosten und auf Abwegen Befindlichen aufsuchen, um sich sammeln und durch Beispiel, Lehre und geduldigen Umgang dem Guten zuführen; sie treten fürsorgend und bessernd selbst an die straffällig Gewordenen heran; sie helfen denen, welche ihre Strafe abgebüsst haben, den Uebergang in ein geordnetes, gemeinnütziges Leben zu finden. Dem Staate genügt es, wenn seine Steuerveranlagungen und Strafansätze möglichst leicht möglichst viel Geld einbringen, resp. möglichst viel Verbrechen und Vergehen verhüten: die Kirche predigt unablässig die Rücksichtnahme auf die Gerechtigkeit, d. h. dass die Leistungsfähigeren und diejenigen, welche von der Rechtsordnung den grösseren Nutzen haben, kräftiger besteuert, und dass die, welche sich schuldiger gemacht haben, härter bestraft werden. Der Staat ist ferner in der Güterschätzung überhaupt beschränkter, befangener als die Kirche. Aus materiellen Nothwendigkeiten des

nächsten Verkehrs und aus natürlichen Verwandtschaften hervorgegangen, mit den rohesten Ausbrüchen der Selbstsucht und Bosheit in stetem Kampfe, seinen Beamten gegenüber fortwährend mit Aufsicht und Disciplin beschäftigt, an einen umständlichen, verclausulirten Geschäftsgang gebunden, kann er sich selbst bei hoher Entwickelung der räumlichen Communicationsmittel nicht über gewisse Grenzen ausdehnen und muss ebenso eingeengte Gebilde neben sich lassen, mit denen es gelegentlich zu Reibungen und Kriegen kommt. Es kann nicht fehlen, dass die Handlungen, die er vorschreibt, eine durch Nationalität, Nachbarschaft, Zeitverhältniss und innere Zustände bedingte Particularität erhalten. Die Kirche ist insofern „idealeren" Charakters, als sie über die nationalen Differenzen und gegenwärtigen Nothwendigkeiten fort jederzeit die Einheit des Menschengeschlechts und das Interesse und Ziel der gesammten menschlichen Entwickelung zu bedenken hat. Sie wird daher im Kriegsfalle nach Möglichkeit das Kriegselend zu mindern trachten. Und sie wird fortdauernd über alle Barrièren hinweg die Gesinnungen der Humanität, des Erbarmens und der gegenseitigen Werthanerkennung zu pflegen bemüht sein. Auf freiere Unterordnung gegründet und von den Bändern der Natur weniger eingeengt, kann sie ihre leichter gewebte Organisation über die ganze Erde ausspannen. Sie wird ja sicher, weise und umsichtig, wie sie der Idee nach ist, dem Kaiser geben, was des Kaisers ist; aber der Kaiser kann, particular, patriotisch beschränkt, wie er sein muss, mehr von ihr verlangen, als unter dem Gesichtspunkt des universalen Culturinteresses ihm zukommt; und dann muss sie Märtyrer liefern. Aber der Sieg muss, wenn sie sich rein erhält, schliesslich doch ihr zugehören.

Gewiss ist die Kirche die feinere, edlere Potenz. Aber auch die gebrechlichere, precärere. So wie die Menschen sind, jetzt noch sind und sicher für lange noch sein werden, lassen sich dieselben eher zu staatlichen als zu kirchlichen Organisationen zusammennehmen. Ja der Kirche entstünde vielleicht gar keine Möglichkeit, sich anzusiedeln und

zu entfalten, würde ihr nicht durch äussere Rechtsordnungen der Boden bereitet und Schutz gewährt. So wie die Menschen nun einmal sind, lassen sie sich leichter durch die Motive des Ehrgeizes, der Berechnung, der Furcht und Hoffnung und durch äussere Ordnung und Dressur, womit der Staat operirt, als durch reine Neigung für das Gute gewinnen und verwerthen. Das Gute, was in's Werk gerichtet werden soll, wird auch deshalb vom Staate sicherer garantirt als von der Kirche, weil derselbe eine straffere, concentrirtere Armee von abhängigen Dienern zur Verfügung hat. In der Kirche muss Alles von Begriffs wegen viel mehr auf Freiheit und Opferfreudigkeit gestellt werden. Und darauf ist weniger sicher zu rechnen, als auf das Ergebniss von Zwang und Disciplin. Es ist sogar möglich, dass die Vollstrecker kirchlicher Liebeswerke die Mittel zum nackten Leben nicht finden.

Der Staat sieht sich unter diesen Umständen sogar genöthigt, um von dem Erfolg, der ihm durch die Kirche erwachsen könnte, schon jetzt, vor der idealen Erfüllung so viel als möglich in Sicherheit zu bringen, diejenigen Stücke der kirchlichen Einwirkung, die am ehesten zu seinem Regime passen, an sich zu ziehen; wie umgekehrt die Kirche, um an Macht und Einfluss zu gewinnen, die staatliche Beamtendisciplin in ihre Organisation hineinzutragen versucht, ja staatliche Besoldungen anzunehmen nicht verschmäht. Bei welchen Grenzüberschreitungen und Anbequemungen der Staat nur gewinnen, die Kirche nur verlieren kann.

Der Staat hat technische Geschicklichkeiten mancherlei Art nöthig. Es bedarf keiner kirchlich veredelten Charaktere, wenn er zu ihrer Anlegung und Ausbildung mehr als blinde Routine, wenn er fachwissenschaftliche Einsicht und Begründung zu Hilfe nimmt. Grosse Stücke der propädeutischen Jugendlehre sind desselben Charakters. Es ist kein Wunder, wenn die Lehrer in umfassender Weise Staatsbeamte werden. Dem Staate muss auch die Zweckmässigkeit moralischer Einwirkung für die Verhütung verbrecherischer Handlungen einleuchten. Es ist nicht von ungefähr, wenn er auch Erzieher, und, so weit

er für seine Zwecke auch die Religion nützlich findet, auch Geistliche in seinen Dienst nimmt und besoldet. Was diesen an neigungsvoller Hingebung auf diese Weise (wahrscheinlich) entzogen wird, wird durch die lückenlosere Stellenbesetzung und die grössere Promptheit der Ausübung mehr als eingebracht.

Im Conflictsfalle gehört, nach höchsten Culturwerthen abgemessen, offenbar die Entscheidung der Kirche. In der Welt der actuellen Realitäten kann man immer erwarten, dass der Staat, in seiner roheren Constitution für die höchsten Werthe ohne volles Verständniss, sein Machtübergewicht in die Wagschale werfen wird. Zumal er es immer nur mit entarteten Kirchenformen zu thun hat. Es ist ihm nicht zuzumuthen, dass er Personen, die dem Begriffe nach Diener der Kirche wären, bezahlt und sich von ihnen unliebsame Lehrweisen gefallen lässt. Und eine Kirche, die selbst ihre Diener wie Beamten oder Soldaten in Disciplin erhält, ehrgeizig um äussere Herrschaft buhlt, in den Streit der Parteien und in die Rivalitäten der Dynastien und Nationen sich einmischt, die Rechtsordnungen stört, kann nicht erwarten, dass irgend ein Unbefangener und für den Fortschritt des irdischen Lebens Interessirter wünschen möchte, dass sie im Kampfe mit dem Staat die Oberhand gewänne.

Zumal dann nicht, wenn sie eine Frage, die wir nur als eine pädagogisch technische bezeichnen können und worüber die Erfahrung noch nicht das letzte Wort gesagt hat, nämlich die, ob „Religion" überhaupt und welches Maass und welche Form derselben für die Erhaltung und Förderung der menschlichen Cultur unentbehrlich und dienlich sei, dermassen aller Geschichte hohnsprechend beantwortet, dass sie nicht bloss den transcendenten Glauben und die öffentliche Gottesverehrung für absolut unumgänglich erklärt, um patriotische und aufopferungsvolle Gesinnung zu erzielen, sondern auf Grund vorgeblicher Offenbarungen und massloser Unfehlbarkeitserklärungen ihren Glauben und Cultus selbst mit einer Fülle von Dogmen und Observanzen belastet, die weder moralisch fruchtbar noch wissenschaftlich erträglich sind, ja von diesen aus der freien

Forschung und der productiven Arbeit die lästigsten Hindernisse und Stagnationen bereitet.

Aber man kann auch andererseits nicht wünschen, dass der Staat in der Aneignung von kirchlichen Functionen und in der Erstellung von Surrogaten für das, was die Kirche ihm nicht leistet, weiter gehe. Man mag über Staatsaufsicht und Staatsantheil bei der wirthschaftlichen Production noch so unbefangen denken, gewillt, über das Maass des hier Zulässigen oder Nothwendigen schlechterdings nur den Ueberschuss an gesellschaftlichem Nutzen entscheiden zu lassen: aber den Beamtenstaat mit seinem Fiscus, seinen Reglements, seiner Armee, seinen Polizisten, seinem Disciplinarhof u. s. w. ethisch machen, ihm rein pädagogische oder wissenschaftliche oder gar Barmherzigkeitsfunctionen aufzulegen, ist eine Illusion. Jugenderzieher, Forscher, Kranken- und Armenpfleger, Seelsorger, die sich nur als Staatsbeamte fühlen, werden in der Regel ihren Beruf geschäftsmässig und äusserlich auffassen. Mit Besoldungen, Orden, Beamtendisciplin und Strafgesetzbuch lässt sich eben nur innerhalb gewisser Grenzen Gutes stiften. Ja es steht zu erwarten, dass die gegenwärtige Schwärmerei für den Staat die charakterlosen Streber, die ebenso dienstbeflissenen wie trutzigen Routiniers und die lauten Chauvinisten auf Kosten der Ehrlichkeit, Pflichttreue, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Charakterfestigkeit und Humanität nur noch immer mehr in den Vordergrund bringe.

Wenn man alle Zeichen der Zeit zusammenfasst, so muss sowohl das gegenwärtige Staatsleben wie das landläufige Kirchenthum für den gesunden Fortgang der Culturentwickelung die schwersten Besorgnisse einflössen. Und zwar steht es mit der Kirche noch sehr viel schlimmer als mit dem Staate.

Die politische Opposition hat ihre regulären Organe. Und es ist auch so dafür gesorgt, dass Missgriffe in der Zoll- und Steuerveranlagung, so wie in der Centralisation und Monopolisirung der wirthschaftlichen Arbeit nicht über gewisse Grenzen hinaus wachsen. Die Verhältnissse sind hier doch noch mächtiger als die Menschen. Und man braucht die Hoffnung

nicht aufzugeben, dass aus dem Antagonismus der Interessen und Parteien schliesslich doch diejenige Vertheilung beamtlicher und freier Arbeit heraustrete, welche der nationalen Wohlfahrt am meisten entspricht.

Aber mit der Kirche steht es sehr übel; am übelsten mit derjenigen Seite derselben, die an der irdischen Culturentwickelung mitzuarbeiten bestrebt ist, der vielleicht sogar die unendlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinlebens werthvoller sind, als die Ausspinnung und Förderung der kleinen persönlichen jenseitigen und diesseitigen Interessen an der Hand der Heilswahrheiten und Gnadenmittel. Den Mitgliedern dieser unsichtbaren Kirche fehlt es fast an jeder Möglichkeit, Geltung zu gewinnen und Propaganda zu machen. Auf das dringendste ist eine festere Association der isolirten und versprengten Elemente zu wünschen. Eingeklemmt zwischen die wechselnden Zusammenstösse und Vereinbarungen theils abergläubischer theils roh calculirender, jedenfalls der Aeusserlichkeit des Staatsbegriffs immer mehr entsprechender Regierungen und dogmatisch verknöcherter und hierarchisch verweltlichter Kirchen, kommen die edelsten, innerlichsten Culturgüter in Gefahr.

Alles was der freien Forschung, was der reinen, sittlichen Erziehung, was der socialen Bekämpfung des Lasters und Verbrechens und christlichem Liebes- und Barmherzigkeitswerk ergeben ist, sollte sich abseits des staatlichen Regimes und confessioneller Befangenheiten unter der Fahne der allgemeinen Cultur im Dienste des Guten solidarisch fühlen und eine engere Verbindung und entwickeltere Organisation suchen, die dem Einzelnen Halt gewährt und die Leistungen steigert, indem sie sie zusammenstimmender und einheitlicher macht.

Ein Gelübde, ähnlich demjenigen, welches einst John Locke mit seinen Freunden in Holland verknüpfte, regelmässige Beiträge oder directe Dienstleistungen im Auftrag der Gesellschaft mögen etwa zur Mitgliedschaft berechtigen. Der Verein muss suchen, die Rechte einer juristischen Person zu gewinnen. Die Leitung muss in all ihren Abstufungen aus freier Wahl hervorgehen.

Eine Hauptschwierigkeit wird immer die sein, welche Art von Einfluss solche Associationen auf ihre Mitglieder ausüben und wie sie Verbreitung suchen sollen.

Dass sie die Jugenderziehung zu pflegen haben, ist selbstverständlich; die Mitwirkung des „Glaubens“ ist dabei, wie gesagt, unbefangen vom pädagogischen Gesichtspunkte aus anzusehen; nur der sittlich fruchtbare, werkthätige kann überhaupt in Betracht kommen.

Aber welchen Einfluss sollen und können sie auf Erwachsene ausüben? Nichtmitgliedern gegenüber steht nichts weiter offen, als der alltägliche Verkehr, das Vorbild, liebevolle, hilfsbereite Theilnahme an Unglück und Elend, selbstloses Eintreten für gerechte Vergeltung, die Lehre, die Predigt und — die Presse. Die Mitglieder müssen gewillt sein, den Anweisungen der aus ihrer eigenen Wahl hervorgegangenen Oberhirten sich jederzeit loyal zu unterwerfen. Und die Oberleitung muss berechtigt sein, im Falle vorsätzlicher oder fahrlässiger Abweichung des Einzelnen von den Gesellschaftszwecken Vermahnungen, Zurechtweisungen zu ertheilen und bei fortdauernder Unwürdigkeit unter Anhörung und Zustimmung der Synoden Ausschliessung zu verfügen.

Um seines Glaubens willen darf Niemand belästigt werden. Die Propaganda muss sich auf diesen Punkt ganz besonders richten, damit auch der Staat und die öffentliche Meinung davon ablässt, an Glaubensdifferenzen directe oder indirecte Vortheile oder Nachtheile zu knüpfen. So fruchtbar und segensreich auch mancher Glaube ist: Fiction ist er immer; die eine mehr, die andere weniger motivirt. Und die Geschichte hat zur Genüge bewiesen, dass auch der beste Glaube nicht Jedem zugänglich gemacht werden kann; sowie, dass es ebenso möglich ist, mit Glauben ruchlos, wie ohne Glauben sittlich zu leben und gemeinnützig zu wirken; und dass es im höchsten Grade culturgefährlich ist, in Glaubenssachen exclusiv, intolerant oder gar inquisitorisch und verfolgungssüchtig zu sein.

Strassburg i. E. E. Laas.

Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffs.

Zweiter Artikel (Schluss).

II.

Bei alledem können wir uns Kant nicht so billigen Kaufs ergeben. Sein Erfahrungsbegriff scheint uns nach mehrerlei Seiten anfechtbar. Wir wollen nur einige das Fundament der Kantischen Lehre berührende Einwürfe machen.

Zunächst müssen wir feststellen, dass das Kantische Wort „Erfahrung", ebenso wie „Erkenntniss", „Anschauung", „Wahrnehmung", „Raum", „Zeit", „Begriff" etc. zwei ganz verschiedene Bedeutungen in sich schliesst, deren ungesondertes Beisammensein in dem einen Worte zu mancherlei tiefgreifenden Fehlern Anlass geboten hat. Wenn (Kb. 124) von „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung", (113) vom reinen Denken bei jeder Erfahrung, (106) von einer Synthesis vor aller Erfahrung die Rede ist; wenn (170) Erfahrung ein empirisches Erkenntniss genannt wird, „das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt", wenn vom Gegenstande der Erfahrung, der Bedingung der Erfahrung die Rede ist: so ist ganz unmöglich, an das zu Erfahrende, den Inhalt der Erfahrung zu denken, vielmehr kann Erfahrung in jenen Stellen nur als Actus, als Erfahren aufgefasst werden. Was sollte ein reines Denken bei dem Erfahrungsinhalte statt bei dem Actus bedeuten. An anderen Stellen dagegen ist es genau umgekehrt. Die Erfahrung als Product des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit betrifft bloss das Resultat, nicht

den Actus. Wenn es nur „eine Erfahrung“ giebt (Kb. 123), so kann diese unmöglich ein Actus, sondern bloss Resultat verschiedener Thätigkeiten sein. Kann ich endlich etwas von der Erfahrung entlehnen, so kann wiederum nur der Inbegriff des Erfahrenen gemeint sein. Die Belege liessen sich für sämmtliche oben angeführten Begriffe in's Zahllose häufen. Nun meinten freilich Manche, dass wenigstens bei Erkenntniss Kant selber schon „die Erkenntniss“ und „das Erkenntniss“ unterschieden habe [1]), doch lässt sich, wie auch Vaihinger andeutet, diese Ansicht nicht halten.

Uns interessirt jedoch nur, inwiefern die Grundgedanken Kant's davon beeinflusst, inwieweit Unzuträglichkeiten durch jene Scheidung blossgedeckt werden möchten. Wenn ich eben durch eine Gedankenkette von meinem Canarienvogel an ein Schiff, das die Heimath dieser Vögel besucht, dadurch an Afrika, dadurch an einen Neger, den ich kürzlich gesehen habe, erinnert werde, so mache ich mir vielleicht nachträglich diesen Gedankengang zum Objecte. Aber ich finde dann zwar eine mir mehr oder minder interessante Associationskette, doch gehört keine Thätigkeit des Geistes, die von einem zum andern Gegenstande führte, wesentlich zu dem Begriffe der Objecte, die ich im Geiste vor mir hatte. Bei den sogenannten reinen Verstandesbegriffen bleibt es aber nicht bei der auffassenden Thätigkeit des Geistes allein. Der Inhalt der sogenannten apriorischen Begriffe verschwindet nämlich nicht, sobald der betreffende Gegenstand, das Resultat, das ich durch den Begriff mit erreichen wollte, erreicht ist. Der Inhalt fährt fort, einen integrirenden Theil des Resultates zu bilden. Die Substanz ist nicht bloss ein Begriff, durch den ich eine Empfindung auf ihren Gegenstand beziehe, sondern bleibt der gebildeten Vorstellung zu Grunde liegen. Der Raum ist nach Kant ursprünglich nichts als „die Art, wie das Subject afficirt wird“ (Kb. 657 f.), also nur Etwas, was während des Afficirtwerdens im Subjecte vorgeht. Gleichviel, ob man zu diesem Anschauen

---

[1]) Mellin, Krit. Wörterbuch, Artikel „Erkenntniss“.

nicht bereits eine Thätigkeit des Subjects voraussetzen muss; der Raum ist immerhin zunächst nichts, was objectiv angeschaut wird, sondern eine Art, wie ich anschaue, eine Form, „durch" (Kb. 51) welche ich anschaue.

Wenn ich nun aber den vollendeten Erfahrungsgegenstand ansehe, so sehe ich nicht ihn durch den Raum, sondern im Raume, begreife ihn nicht durch die Substanz, sondern als Substanz, und ich kann den specifischen Inhalt meines Gegenstandes wegdenken und bloss den Raum, den er erfüllte, als Object anschauen und Sätze darüber bilden, die nachher auch für den wieder hereingedachten Gegenstand giltig sein sollen.

Da fragt sich denn freilich sehr, ob diese Erkenntnisse wirklich so bloss formal [1]) sind, wie sie nach Kant sein sollen. Da fragt sich aber ferner, in welcher Beziehung einzig von einem apriorischen Ursprunge jener Erkenntnisse geredet werden könnte. Wenn ich an die Handlung des Geistes denke, vermöge deren Dinge durch jene Formen erkannt werden, so mag es nahe liegen, deren Ursprung, da er nicht in der Empfindung Kant's zu liegen scheint, in uns zu suchen. Trennen wir aber Handlung und Erfolg, sehen wir, wie seltsamlich diese Formen auch im Resultate der Thätigkeit bleiben, so werden wir wohl misstrauisch dagegen, dass diese Formen blosse Arten der Affection, blosse Formen der Auffassung sein sollen, und sehen, dass sie am letzten Ende doch mehr sind [2]). Aber woher dies mehr?

Kant hat, das betrachten wir zum zweiten, zwischen Wahrnehmungsurtheilen und Erfahrungsurtheilen unterschieden und wir durften diesen Unterschied gewissermassen in Schutz nehmen. Erstere sind Urtheile, die zur Bildung der Erfahrung dienen, aber nur die Tendenz verrathen, in das Erfahrungs-

---

[1]) d. h. geistig formal. Dass der Raum nicht zum Inhalt der Dinge gehört, versteht sich.

[2]) Vgl. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Leipzig 1875. S. 158 ff. und a. a. O.

ganze aufgenommen zu werden, letztere vollziehen diese Aufnahme in's Erfahrungsganze.

Was aber, fragen wir, ist dies Erfahrungsganze? Wenn eine Anzahl Gesichts-, Gehör-, Tastempfindungen hier und da complicirt sind, so gehören sie auch zu der Einheit der Apperception, sofern sie mir gegenständlich bewusst sind. Es sind aber vielleicht einzelne Dinge, deren räumlich-zeitlicher Zusammenhang noch gar nicht fest bestimmt ist. Ist das nun Erfahrung? Dem einzelnen Dinge gegenüber ist vielleicht Folgendes ein Wahrnehmungsurtheil: So oft ich jenes „Weiss" sehe, kann ich „Kalt" fühlen. Diese und ähnliche vielleicht nie ausgesprochene Wahrnehmungsurtheile würden dann das Erfahrungsurtheil bilden: „Jenes Weisse ist kalt". — Nun sehe ich weiter neben jenem Weissen ein Graues. Die Tastempfindung, verbunden mit Innervations- und Muskelgefühlen, belehrt mich von einer anderen Eigenschaft, von Etwas, das ich andere Richtung nenne: „So oft ich jenen Schnee sehe, hat er eine graue Unterbrechung" — „So oft ich jene Unterbrechung befühle, finde ich eine andere Richtung." — Aha — „An der senkrechten Seite des Steines liegt kein Schnee." — Da haben wir den Zusammenhang im Raume durch ein neues „Erfahrungsurtheil" vervollständigt. Nun sage ich: „So oft ich senkrechte Wände beobachte, finde ich keinen Schnee." — Freilich: „Die Schwere lässt den Schnee an der senkrechten Wand nicht haften." — In dieser Weise kann jedes Wahrnehmungsurtheil nach Erkenntniss des Zusammenhangs zum Erfahrungsurtheile gemacht, das Erfahrungsurtheil aber behufs Auffindung neuer Zusammenhänge als Wahrnehmungsurtheil gefasst werden. So könnte in Obigem weiter nach der Ursache der Schwere gefragt und so die alten Erfahrungsurtheile zu neuen Wahrnehmungsurtheilen gestaltet werden. Erfahrung ist also nicht abgeschlossen, sobald jedes Ding einmal in Raum, Zeit, Causalität etc. aufgenommen ist; die Frage kann weiter gehen. Giebt es nun auch ein ursprüngliches, allen anderen zu Grunde liegendes Wahrnehmungsurtheil?

Unser dritter und Haupteinwand behauptet, dass Kant

nicht festgestellt habe, was denn nun eigentlich die Bedeutung des Empfindungs- und Vorstellungsinhaltes verbürge. Wir sahen bei der vorläufigen Auseinandersetzung in der Einleitung, dass nicht die Vorstellung selber der Gegenstand ist, sondern das, was sie vorstellt. In der Beziehung auf einen Gegenstand liegt also, wie KANT selbst einsieht und nachdrücklich behauptet (Kb. 154. 122 u. a. m.), die objective Realität[1]) des Gegenstandes verbürgt. Das ist ziemlich selbstverständlich, aber doch verbirgt der erkenntnisstheoretische Köder eine metaphysische Angel.

Wodurch wird nämlich diese Beziehung hergestellt und worauf beziehen wir? Wir sollten nach verschiedenen Aeusserungen KANT's denken, Empfindung sei das, worauf jene Beziehung beruhe. Denn Empfindung setzt ja nach KANT die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraus (Kb. 74), enthält das Reale der Erscheinungen (Kb. 164 f. 316. Proleg. § 26), die äussere Wahrnehmung, die mit Empfindung begleitete Vorstellung (Kb. 669), Bewusstsein, in dem zugleich Empfindung ist (Kb. 169), bezeugt die Wirklichkeit dieses Gegenstandes unmittelbar (Kb. 209. 318).

In der That ist es unstreitig KANT's Ansicht, dass wir durch unsere sinnlichen Vorstellungen wirkliche Dinge erkennen; und es ist ganz falsch, das transsubjective Ding, auf welches sich jene Vorstellungen beziehen, ohne Weiteres mit dem „Ding an sich“ zusammenzuwerfen. Das „Ding an sich“ ist zunächst ganz nüchtern als das Ding aufzufassen, welches, abgesehen von einem Theile unserer Erkenntnissbedingungen, dennoch erkannt (Kb. 56), welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern lediglich durch einen reinen Verstand gedacht werden soll (Kb. 235). Dies ist, wie KANT mit Recht sagt, = nichts. Wenn ich in einem ganz empirischen Beispiele mir alles um den Schwerpunkt einer Pyramide hinweg-

[1]) Objective Realität eines Gegenstandes besagt dessen Existenz als Gegenstand, nicht bloss eine Realität im Bewusstsein (vgl. auch Kb. 146. 164 f., wo die Empfindung die Realität des Gegenstandes verbürgt).

denke und den blossen Schwerpunkt zurückbehalte, so bleibt mir der blosse Begriff eines Schwerpunkts, dessen reale Bedeutung aber nunmehr ohne die Pyramide = nichts ist. So ist der transcendentale Gegenstand = x auch nur gewissermassen der Krystallisationspunkt, welcher übrig bleibt, wenn ich mir von irgend welchen concreten Gegenständen sämmtliche Empfindungsinhalte wegdenke. Der Gedanke eines solchen Dinges an sich ist unvermeidlich, sobald ich einmal eingesehen habe, dass die Sinnesqualitäten nicht dem Dinge ausser mir angehören. Denn nun werden diese Qualitäten von dem, worauf sie sich beziehen, getrennt, und mein Verstand sagt mir, dass sie blosse Vorstellungen seien, schränkt also die Sinnlichkeit dahin ein, dass sie mir nicht länger vorspiegeln darf, ihre Qualitäten seien die Dinge selber, oder doch an den Dingen selber [1]). Und das Ding selber? Ja, wenn wir unsere sinnlichen Vorstellungen davon entfernen, so bleibt uns nichts übrig; wir beziehen sie auf „Etwas". Was aber dieses Etwas sei, würden wir nicht verstehen, wenn es uns auch Jemand sagen könnte (Kb. 250), da das „Etwas" nur durch sinnliche Vorstellungen „Etwas" für uns wird. Wenn man in diesem streng erkenntnisstheoretischen Sinne denkt, wird man auch Aeusserungen wie die, dass die Natur bis zu ihren tiefsten Gründen nur Vorstellung sei, dass die Erscheinungen nur Vorstellungen seien, nicht metaphysisch deutend dahin missverstehen, dass Kant exclusiven Subjectivismus gelehrt habe. So falsch indess solche Auffassung von Kant's Ansicht ist, so sehr er von dieser Seite aus Recht hat, wenn er gegen den Vorwurf eines höheren Idealismus Einsprache erhebt, so muss man doch

---

1) Dies ist der einfache Sinn der Kantischen Behauptung, der Verstand schränke die Sinnlichkeit ein. Man darf freilich keine metaphysischen Ungeheuerlichkeiten dahinter suchen. Eine äusserst klare Angabe über Kant's Meinung vom Ding an sich findet sich: Ueber eine Entdeckung, Werke, Rosenkr. u. Schub, I, 429 f. Vgl. Riehl, Der philos. Kriticismus, I, 423: Kant lehre die Existenz des transsubjectiven Dinges in der strengsten Bedeutung des Wortes Existenz.

sagen, dass gerade derartige Aussprüche auf ein Gebiet hinüberführen, wo KANT's Grundansicht sich verdunkelt und nun als Beweise angezogen werden für eine ganz andere Seite seines Gedankenganges, die thatsächlich in die von ihm selber verworfene Anschauung hinüberspielt.

Die erkenntnisstheoretische Frage richtet sich auf einen wirklichen, von uns unabhängig existirenden Gegenstand. KANT nimmt einen solchen zweifellos an und weist nur in unzähligen, ontologisch-subjectivistisch gedeuteten Stellen die Bemühungen zurück, ihn auch erkenntnisstheoretisch von uns unabhängig zu machen, einen Gegenstand, abgesehen von unseren Erkenntnissbedingungen, doch erkennen zu wollen. Nun fragen wir aber weiter, worin die erkenntnisstheoretische Beziehung auf den von uns unabhängigen Gegenstand besteht und was sie herstellt. KANT hat ganz richtig gedacht, dass die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand leer bleibe, sobald die sinnlichen Vorstellungsinhalte schwinden. Weil aber nun bei jeder Vorstellung eines Gegenstandes, sei sie welche sie wolle, nur gewissermassen ein Krystallisationspunkt bleibt, und dieser nichts ist, wenn ich die sinnlichen Vorstellungen entferne, so meint KANT, dieser Einheitspunkt sei überall „einerlei“ (Kb. 122). Diese Beziehung aber sei „nichts Anderes, als die nothwendige Einheit des Bewusstseins“, die auch „synthetische Einheit der Apperception“ genannt wird.

An diesem Punkte gilt es aufzumerken; hier ist eine offenbare Verwechslung erkenntnisstheoretischer und metaphysischer Gedanken, die den unachtsamen Anhänger KANT's unrettbar in den blossen Phänomenalismus oder Idealismus hinüberführt. Zunächst haben wir viele Objecte des Bewusstseins, dagegen nur ein Ich, welches sie sammelt. Es bliebe doch abzuwarten, ob das X, das der Abstraction von einem Hause entstammt, dem das der Abstraction von einem Vogel entstammt, ohne Weiteres einerlei sei, und ob es zu der Einheit des Bewusstseins in anderer Beziehung steht, als schon die ist, welche die Zusammengehörigkeit auch objectiv auseinanderliegender Vorstellungstheile in einem Bewusstsein beisammen sein lässt. Ganz

richtig ist nach KANT die Einheit der Apperception als Grundbedingung des Erkennens dargestellt. Freilich können wir ohne Einheit des Bewusstseins auch keine Einheit in den Objecten herstellen, und wenn unser Bewusstsein das Mannigfaltige der Anschauung nicht in seiner Einheit sammeln und ordnen könnte, läge Alles zerstreut umher. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass diese Einheit eine reine „objective" Verstandeserkenntniss sei (Kb. 663), und noch weniger, dass die Einheit, welche den Gegenstand nothwendig macht, nun dieser Einheit des Bewusstseins gleich sei. Wenn es (Kb. 663) heisst, die synthetische Einheit des Bewusstseins sei objective Bedingung aller Erkenntniss, unter der jede Anschauung stehen müsse, um für mich Object zu werden, so ist daran soviel wahr, dass ich ohne Continuität meines Bewusstseins auch keine Objecte erkennen könnte. Dagegen greift KANT (Kb. 664) über das erkenntnisstheoretische Gebiet hinaus, wenn er behauptet, diese „transcendentale Einheit der Apperception", die „ursprüngliche Einheit des Bewusstseins" sei nun auch „objective Einheit des Selbstbewusstseins", nämlich die, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt ist[1]). Ursprünglich war diese „ursprüngliche Einheit der Apperception" (freilich nicht die empirische Einheit, die ich erhalte, wenn ich mein Ich als Object vorstelle, sondern) bloss das „Ich denke", das alle meine Vorstellungen „muss begleiten können", also das active Ich, das vorstellt, aber nicht vorgestellt wird. Mit welchem Recht wird nun diese Einheit im Verlaufe auf die objective Seite hinüberescamotirt und zur Einheit des Gegenstandes gemacht? Oben sahen wir, wie Raum, Zeit, Kategorien zuerst flüssige Formen, durch die wir den Gegenstand vorstellen, dann aber feste materiale Inhalte der gewordenen Gegenstände sind. Sollte hier eine unbewusste Analogie davon gemacht und die rein subjective Einheit „Ich denke" den Objecten nicht bloss als Sammelpunkt

[1]) Vgl. E. MONTGOMERY, Die Kantische Erkenntnisslehre etc. München 1871. S. 124.

für mein Bewusstsein, sondern ein Sammelpunkt für sie selber untergeschoben sein? Die Einheit der Objecte ist ja thatsächlich eine ganz andere als die Einheit des Ich, in dem jene Objecte vorgestellt werden. Nur dazu, dass sie in einem Ich vorgestellt werden, ist im Ich ein ausreichender Grund zu finden; wie aber im Ich ein ausreichender Grund dafür gefunden werden soll, dass die Empfindungsinhalte nicht isolirt schon Gegenstände vorstellen, sondern sich untereinander zu Dingen zusammenschliessen, bleibt mir aus KANT's transcendentalen Deductionen ganz unverständlich. Man wird hier nicht falsch verstehen. Dass sich verschiedene Vorstellungen in diesem oder jenem Dinge treffen, ist auch nach KANT eine empirische Frage; für transcendental erklärt er nur die Frage, warum sich überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Vorstellung eines Dinges treffen. Man sieht ganz deutlich, seiner Gewöhnung nach kann es ihm gar nicht beifallen, dass schon der einzelne Vorstellungsinhalt, resp. Empfindungsinhalt das Dingbewusstsein in sich schliesse. Dass die Vorstellungen „weiss", „süss", „hart" etc. sich zu dem speciellen Dinge Zucker verbinden, ist eine rein empirische Frage, dass sie sich überhaupt verbinden müssen, um ein Ding zu geben, ist die erkenntnisstheoretische Voraussetzung KANT's; und dafür meint er den Grund in uns zu finden.

In der That haben wir wohl eine ursprüngliche Einheit der Apperception, aber diese ist keine objective Einheit; wir haben vielmehr so viele objective Einheiten, als wir Dinge erkennen. Und dabei stimmen im Grossen und Ganzen die Menschen im Wesentlichen in der Bildung jener Einheiten überein. Da müssten wir denn wohl prästabilirte Harmonien zwischen den verschiedenen Menschen selber annehmen. Ein Mensch, der nun, wie der, von dem CASPARI (Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit) berichtet, zwei alternirende, aber in sich geschlossene Einheiten des Bewusstseins, die sich aber auf die von beiden im Wesentlichen gleich aufgefassten Dinge beziehen, hat, müsste demnach noch eine höhere Einheit des Bewusstseins haben; oder die transcendentale Einheit jeder

Bewusstseinsreihe dürfte das Bewusstsein, nicht aber die Complication zu Objecten betroffen haben. Nicht der Begriff jenes X möchte „die Einheit des Gegenstandes“ auf irgend eine Weise möglich machen (Kb. 119), sondern die Einheit des von uns unabhängigen Gegenstandes möchte umgekehrt jenen Begriff in einem Bewusstsein möglich machen.

Die Frage: Auf was beziehen wir, kann also nicht dadurch gelöst werden, dass wir den Begriff von dem unbestimmten jenseitigen Gegenstande X, der abgelöst vom Vorstellungsinhalte überall derselbe bleibt, der transcendentalen Einheit des Bewusstseins gleichsetzen. Die Consequenzen solcher Beziehung sind völlig verwüstend für die kritische Philosophie. Mag sie immerhin die Correlativität ihrer Grundansicht betonen, immer wird man wieder beistimmend oder verwerfend den durch jene Beziehung hervorgerufenen Schein des höheren Idealismus in den Vordergrund rücken. Die Behauptung (Kb. 123. 133. 237. u. a. m.), dass unserem Wissensbedürfnisse vollkommen Genüge geleistet sei, wenn die formale Einheit der Erfahrung, der durchgängige Zusammenhang der Erscheinungen hergestellt sei, kann uns, wie wir unten noch weiter ausführen werden, wohl über die Wahrheit irgend einer einzelnen Erfahrung beruhigen, beantwortet aber nicht die allgemeine Frage, ob denn nun thatsächlich eine Beziehung auf ein „Ausser uns“ vorliege. Und wenn Kant eine solche Frage als unstatthaft abweist, da wir doch nicht ausser uns denken und empfinden könnten, so ist die Frage: Woher die Beziehung auf ein Ausser uns? damit unterdrückt, nicht beantwortet.

Betrachten wir nun aber gar einen solchen Gegenstand Kant's inhaltlich näher, so ist darin alles Wesentliche durch den Verstand gemacht, Substanz, Causalität, Einheit, Raumbegrenzung etc. etc., kurz Alles, was den Gegenstand ausmacht, ist vom Verstand zu der völlig nichtssagenden Empfindungsqualität zugedacht. Der Einwand, jene Formen seien rein formal, seien bloss unsere Auffassungsformen, kann nichts mehr verschlagen, da, wie wir sahen, diese Formen durchaus nicht formal, auffassend bleiben, sondern auf einmal das

Wesentliche, ja das Wesentlichste des Inhalts im Objecte ausmachen. Da muss uns vor Allem sehr ob ihrer ursprünglichen Formalität bange werden, und wir fangen an zu vermuthen, dass diesen so merkwürdig beanlagten Auffassungsformen eine sehr materiale Bedeutung schon von Anbeginn innewohne, zumal wenn wir dahintergekommen sind, dass der vollkommen willkürliche Schluss von der ursprünglichen auf die objective Bewusstseinseinheit ein Hauptmoment auch für den Beweis der objectiven Giltigkeit der apriorischen, im Subjecte entsprungenen Formen bildet.

In der That hat die Geschichte der Kantischen Philosophie die in ihr liegenden Widersprüche grell herausgehoben. Auf der letztgenannten dogmatischen Bahn schritt die idealistische Entwickelungsreihe weiter. Das Denken ist nicht bloss formal, sondern auch inhaltlich bestimmend; der Naturphilosoph kann, „weil er die Natur zur Selbständigkeit erhebt und sich selbst construiren lässt, nie in die Nothwendigkeit kommen, die construirte Natur (d. i. die Erfahrung) jener entgegenzustellen, jene nach ihr zu corrigiren“ (Schelling, Werke II, 97). Aber auch Herbart und Schopenhauer brachten nur eine Seite Kant's zur Ausgestaltung. Herbart, der freilich Empfindung der Erfahrung zu Grunde legt, will die Aussagen derselben doch nicht bloss formell, sondern inhaltlich bearbeiten, Schopenhauer, der eine mehr formale Auffassung der Erfahrung vertritt, der an manchen Stellen, wenn er vom Verhältniss von Gehirn und Geist, vom Aufrechtsehen etc. spricht, überempiristisch wird, lässt doch im Princip die Welt als blosse Vorstellung bestehen, und glaubt von dem ganz davon differenten Ding an sich auf einem gar nicht erkenntnissmässigen Wege Erkenntniss zu haben.

Der Empirismus durfte diesen Versuchen gegenüber sein Haupt wieder erheben und auf concreter Unterlage beginnend den Erkenntnissbau aufzurichten suchen. Empirismus und Apriorismus werden denn auch heute noch vielfach als Losungsworte für zwei ganz entgegengesetzte Parteistandpunkte angesehen; und die Anhänger dieser verschiedenen Richtungen

werfen sich leicht vor, dass die Gegner ihre wahren Meinungen entstellen[1]). Dennoch liegen in jenen Worten durchaus nicht die eigentlichen Gegensätze verborgen. Ein Apriorist, wie Kant kann, wie Eucken treffend bemerkt[2]), recht wohl als Genosse des Empirismus gelten, wie er denn auch wohl den Vorwurf höheren Idealismus, nicht aber den des Empirismus weit von sich wegwies. Ein Empirist wie A. Spir kann dagegen ganz wohl in dieselbe Rubrik mit Berkeley registrirt werden[3]). Auch in dem Gegensatze von Induction und Analyse, wie Eucken meint, scheint mir nicht der Unterschied zu liegen. Es ist mir keine Induction ohne vorgängige Analyse der Fälle, aus denen ich eine Regel ziehen will, und umgekehrt keine Anwendung der durch Induction gewonnenen Regel ohne erstere denkbar. Wie schnell oder wie langsam wir von der gemeinsamen Unterlage der concreten Welt zu allgemeinen Sätzen über sie gelangen, das ist zu sehr Sache des individuellen Naturells, der Uebung, des Gefühls für die Schwierigkeiten, wie des sicheren Blicks für die hervorstechenden Eigenthümlichkeiten u. s. w., als dass man darauf principielle Unterschiede begründen könnte.

Der principielle Unterschied liegt einzig in der Frage nach der Bedeutung unseres Vorstellens und Denkens. Doch scheint uns diese nicht genugsam formulirt, wenn wir sie stellen: Welchen Antheil hat der Geist an der Gestaltung der Erfahrung? (Eucken, a. a. O. S. 40), oder wenn wir, wie Göring (I, S. 395), nach dem Verhältnisse des Denkens zur Wahrnehmung und dem Erkenntnisswerthe des unbewussten Denkens forschen. Das ganze Erkennen, die ganze Erfahrung als solche ist ja durch die idealistischen und skeptischen Einwürfe in Frage gestellt. W a s v e r b ü r g t unserer Erkenntniss eine

---

1) So behandelt Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart (Artikel „A priori“ und „Angeboren“) den Empirismus äusserst geringschätzig, bes. S. 50. 52 ff. 65 u. u. Dem gegenüber vgl. C. Göring, a. a. O. S. 106 f. 384 f.

2) a. a. O. S. 39.

3) Vgl. A. Spir, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. IV, S. 94 ff.

reale Beziehung auf etwas von uns Unabhängiges? Das ist unseres Erachtens die Grundfrage und die Parteien trennen sich, je nachdem man auf eine transcendente Macht, oder auf die Autonomie des Denkens zurückgeht, oder die Frage negirend (idealistisch) oder skeptisch beantwortet, oder endlich entweder eine reale Beziehung bloss hypothetisch annimmt, oder in irgend einem elementaren Erkenntnissfactor nachzuweisen glaubt. Wir gehen dabei davon aus, dass wir nach der Ableitung der sogenannten apriorischen Erkenntnisse fragen; in der Beantwortung der letzteren aber wird die Grundfrage nach obigen Gesichtspunkten bestimmt.

III.

Wovon sind die allgemeinen und nothwendigen „Formen" abzuleiten? Wodurch haben sie ihre real inhaltliche Beziehung auf den Gegenstand? Das sind die beiden sich ergänzenden Fragen, bei denen wir behufs Lösung unserer Hauptfrage angelangt sind.

Die erste Hauptantwort, wie sie im Wesentlichen Leibnitz giebt, lautet: Sie sind von der transcendenten Macht eines absoluten Wesens abzuleiten, und haben ihre Beziehung auf den Gegenstand von jenem erhalten. So festigen sie auch die Erfahrung. — Mit dieser Ansicht, die das Bekannte aus dem Unbekannten erklären will, uns auseinanderzusetzen, halten wir so lange für überflüssig, als uns verständlichere Arten des Zusammenhangs offen stehen.

Die zweite Hauptantwort lautet: Die Frage nach dieser Beziehung ist ganz überflüssig. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir Uebereinstimmung innerhalb unserer Vorstellungen gestiftet haben. Aus unseren Vorstellungen heraus ist doch keine Beziehung möglich. Diese Antwort ist, wenn sie die Beziehung für Täuschung erklärt, subjectiv-idealistisch, wenn sie, wie es heute meistens geschieht, sie als problematisch, unbeantwortbar ansieht, skeptisch-phänomenalistisch. Diese Doctrin lässt sich allgemein theoretisch wundervoll ausspinnen, wie es

z. B. Lotze gethan hat[1]). Doch wenn die Philosophie nicht bloss die Aufgabe hat, im Spalten und Leimen von Begriffen aufzugehen, wenn sie auch diese hartnäckige concrete Welt begrifflich verdauen soll, so leidet diese Theorie, wie wir schon andeuteten, an etlichen concreten Fragen Schiffbruch. Wo bleibt die Uebereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen, wenn ich mich eben mit einem Freunde etwa über Politik gestritten, und dessen gegentheilige Ansichten vernommen, nun aber philosophisch auch nur für denkbar halten soll, die politischen Vorstellungen meiner Vorstellung meines Freundes hätten sich mit meinen Vorstellungen politischer Gegenstände in mir in den Haaren gelegen. Das muss ich doch wohl, wenn ich den „naiven Standpunkt der grossen Menge“ verlassen habe. — Was sich in Abstracto so wundervoll anlässt, ist im Concreten einfacher Widersinn. Nicht die Probleme durch Verflüchtigung in begrifflicher Sphäre zu leugnen, sondern den realen Zusammenhang auch wirklich zu erforschen, sind wir da. Freilich werden Viele diese ja schon öfters den Idealisten entgegengeworfenen Consequenzen als nicht für sich zutreffend leugnen. Wir werden nachher näher nachweisen, dass jeder, der in irgend einer Form sein Begnügen mit der in Zusammenhang gebrachten Vorstellungswelt als solcher behauptet, eben damit auf den Zusammenhang unter seinen Vorstellungen Verzicht leistet.

Die freilich sind von diesem Vorwurf auszunehmen, die wie Mill oder Helmholtz den Glauben an eine transsubjective Wirklichkeit in ihr System einsetzen. Ich weiss keine Erklärung für eine zur Erklärung des Zusammenhangs meiner Vorstellungen nothwendige Voraussetzung; das ist im Grunde der Sinn dieser Einführung des Glaubens. Und doch ist das „ich weiss nicht“, da es die Frage selber wenigstens nicht verhüllt, ein wissenschaftliches Princip. Nur darf man das „Nichtwissen“ nicht als Argument heranziehen, wie es z. B. Wundt in seiner Logik (S. 382 ff.)

[1]) Logik S. 479 ff.

gethan hat. Die sonst mit der ganzen Umsicht dieses Forschers gearbeitete Abhandlung über „die Kriterien der Gewissheit“ verwechselt zwei Fragen. Die Naturforschung hat sicherlich Recht, wenn sie „stets nach der Maxime handelt: Gewiss ist, was sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt“. Die „Vorstellung, dass irgend ein Object der Wahrnehmung nicht wirklich sei“, stammt freilich nur daher, dass hie und da eine Collision mit anderen Wahrnehmungen eintritt. Wenn schon der alte Skepticismus auf Grund dessen behauptet, dass alle unsere Wahrnehmungsobjecte Täuschung sein könnten: so enthält dieser Schluss ein Wahres und ein Falsches, je nachdem man ihn versteht. Bedeutet er: Wie einzelne Wahrnehmungen durch andere berichtigt werden müssen, so könnten auch alle Wahrnehmungen nicht mit einander vereinigt werden; dann ist der Schluss falsch, und der Vorwurf WUNDT's, es bestehe „nicht die geringste Rechtfertigung, die objective Kenntniss überhaupt aufzuheben“, trifft ihn mit vollem Rechte. Die Erfahrung zeigt ja, dass bis zu einem gewissen Grade, trotz der bloss relativen Gewissheit zahlreicher Sätze ein solches Zusammenstimmen möglich ist. Der Skepticismus kann aber auch sagen wollen: Wenn ich sehe, dass die bestimmte Beziehung einer Wahrnehmung (oder besser: eines Empfindungsinhalts) Täuschung ist, und ich ausser solchen Inhalten nichts treffe, worauf ich beziehen könnte, da steigt mir der Zweifel auf, ob nicht die Beziehung als solche Täuschung sei[1]). Dieser Skepticismus verlangt, wenn er anders wissenschaftlich suchender Skepticismus ist, das Bewusstseinsmoment zu finden, aus dem ihm unmittelbar die Thatsache und Berechtigung jener Beziehung klar wird. Wie aber der Skepticismus selber jene beiden Fragen nicht zu scheiden pflegt, so hat auch WUNDT, indem die Schärfe seiner Argumentation die erste Frage traf, den wohlberechtigten heuristischen Skepticismus, der im Falle der Resultatlosigkeit seines Strebens in das „Ich weiss nicht“, resp. den „Glauben“ ausmünden wird,

[1]) Hier ist der zweite Satz keine Folgerung aus dem ersten, der erste vielmehr nur die Veranlassung, an den zweiten zu denken.

mitgetroffen, und die erkenntnisstheoretische Grundfrage dadurch verdeckt [1]).

Als dritte Hauptantwort auf unsere Grundfrage müssen wir die, von dem nicht einseitig empirisch oder rationalistisch gedeuteten KANT herrührende ansehen: Die Beziehung ist vorhanden, der Verstand macht sie auf Grund der Empfindung. Indessen in ihren Consequenzen stimmt sie, wie gezeigt ist, mit der phänomenalistischen Antwort überein. Wir zeigten, wie diese Aufstellung gegenüber der Ansicht, die die allgemeinen Formen aus der Erfahrung ableitet, im Rechte ist, da unmöglich etwas aus dem Werden der Erfahrung abzuleiten ist, was Bedingung des Werdens der Erfahrung ist. Wir sahen aber, dass mit diesem Nachweise keine Antwort auf unsere Frage gegeben war. Die Beziehung sollte von Seiten des Verstandes nur formell sein — sie ist auch wesentlich inhaltlich; die Beziehung auf eine transsubjective Wirklichkeit blieb unabgeleitet, die Erfahrung selbst wurde gegenüber ihren Elementen nicht bestimmt. In diesen Elementen also muss von Neuem nach der Beziehung geforscht werden.

Diese Elemente sind aber nach KANT die apriorischen Formen und die Empfindung. Verstand und Sinnlichkeit sind die zwei Quellen, aus denen unsere Erkenntniss fliesst. Die Sinnlichkeit ist bloss receptiv, der Verstand allein activ [2]). Die

---

[1]) WUNDT selber bedarf diese durch „äusseren Zwang" unentrinnbar gemachte Voraussetzung. Vgl. Logik, S. 461. 474 ff.

[2]) Wie diese bloss receptive Sinnlichkeit doch eine Synthesis in Raum und Zeit eingeht, in welcher Beziehung die „blinde, aber unentbehrliche Function der Seele", „Einbildungskraft" genannt, zu dem Verstande steht, der ihre Synthesis erst auf Begriffe zu bringen hat (Kb. 95), inwiefern also die Verstandesbegriffe in jener beruhen und wodurch jene ihre Beziehung auf die Empfindungen findet: das ist mir, wie ich offen gestehe, trotz vieler Bemühung nicht klar geworden. Dass aber der Verstandesbegriff direct schon zur Bildung der Anschauung mitwirke (J. JACOBSON, Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen. Königsb. 1877. S. 15 ff.), ist mir gegenüber den ausdrücklichen Erklärungen KANT's, dass diese „blind" sei, dass die Sinnlichkeit des Verstandes in keiner Weise bedürfe, mehr als zweifelhaft.

eigenthümliche Einbildungskraft scheint jedoch auch spontan, wenn gleich nicht begrifflich gedacht werden zu sollen. Wir werden also wohl annehmen dürfen, dass das Inhaltliche der Verstandesbegriffe, die das Werk der Einbildungskraft erst zur Erkenntniss gestalten, in der Synthesis seine Unterlage finde, und aus ihr abgeleitet werden müsse.

Woher dieser Inhalt der Verstandesbegriffe kommt, bleibt damit immer noch zweifelhaft. Die Frage ist nur in ein dunkleres Gebiet verschoben. Schafft es die Synthesis selbst, indem sie zusammensetzt, so wäre das eine ähnliche Entstehungsart, wie sie von vielen Empiristen angenommen wird. Von dem Raume z. B. liegt nach diesen gar nichts in der Empfindung selber, aber das Zusammenschliessen der Empfindungen lässt ihn werden. Dieser Zusammenschluss erfolgt aber durch eine Thätigkeit der Seele; folglich, so müssen wir schliessen, stammt der Raum auch nach dieser Lehre aus uns. WUNDT sagt hiernach ganz consequent: Es „bleibt kein Zweifel, dass der Raum ebenso wie die Zeit in der Form, in welcher wir ihn anschauen, auch nur in unserer Anschauung besteht“ [1]). Der Zusatz: „in welcher wir ihn anschauen“, möchte indess überflüssig sein; ein Raum, wie wir ihn nicht anschauen, sondern etwa denken, muss nach consequent empiristischer Lehre erst recht in uns sein. Aber eine solche Theorie ist auch nur durch sehr subtile und für unseren Zweck ganz unwesentliche Unterscheidungsmerkmale von dem Apriorismus KANT's zu unterscheiden.

Der eigentliche erkenntnisstheoretische Gegensatz wird auch dadurch nicht getroffen, dass man fragt, ob der Raum ursprüngliches Besitzthum unseres Bewusstseins oder ein erworbenes sei [2]). Nimmt man angeboren im physiologischen Sinne, so beruht die Annahme auf einer groben Verwechslung der Vorstellung, die wir von den Elementen unserer Sinnesorgane haben, mit den Elementen der sinnlichen Vorstellung selber.

[1]) WUNDT, Logik, S. 460 f.
[2]) Ebenda S. 452.

Philosophisch aber ist dieser Gegensatz nicht vorhanden. Schon Leibnitz versteht die Lehre von den vérités innées in einem nüchternen Sinne[1], Kant aber lässt ausdrücklich weder den Raum noch sonst eine apriorische Form angeboren sein. Einige wenige Stellen[2] könnte man wohl dahin deuten, die meisten entsprechen der Auffassung, die in der ausdrücklichen Verwahrung Kant's, er nehme keine angeborenen Vorstellungen an, enthalten ist. Alle Vorstellungen, sagt er, sind erworben, aber es giebt auch eine ursprüngliche Erwerbung, und eine solche ist die der apriorischen Formen. Nämlich, das Erkenntnissvermögen „bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande". Nur der Grund dazu ist angeboren, die Erwerbung aber geht „lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorher"[3]. Die apriorischen Formen bilden auch kein im Geiste bloss aus Anlass der Empfindung heraufwachsendes Gerüst, was die folgenden Inhalte in sich einordnet. Herbart's Vergleich mit einer Glocke, die, gleichviel wovon gerührt, mit Tönen antwortet, ist ebenso unzutreffend. Vielleicht dürfte am ersten der Vergleich mit einem wachsenden Organismus zutreffend sein, der die Materien von aussen aufnimmt, aber seiner Natur gemäss umbildet und formt. Will man dagegen einwenden, dass Kant sich dagegen verwahre, dass man die apriorischen Formen aus der Organisation ableite, so ist zu erwidern: Aus der gewordenen Organisation ist ebenso wenig abzuleiten als aus der gewordenen Erfahrung, aber der Grund zu den apriorischen Formen ist ebenso angeboren, wie dem Samen der Grund zu keimen. Beide können sich aber nur bei Hinzutreten der nöthigen äusseren Bedingungen entwickeln.

So dürfte Kant's Lehre kein Nativismus, sondern eher der von Wundt Präempirismus genannten Theorie vergleichbar

---

[1]) Vgl. oben Jahrgang VI, S. 418.

[2]) Kb. 49. Die Formen liegen hiernach a priori im Gemüthe bereit.

[3]) Kant, Werke ed. Rosenkr.-Schubert, I, S. 445 f.

sein, jedenfalls aber in unserer Frage dieselben Consequenzen theilen. Die sogenannte „apriorische" Erkenntniss hat danach nur Bedeutung für die Objectivität der Vorstellung als solcher, nicht für das als jenseits dieser befindlich Vorgestellte.

Aber die Frage „erhebt sich um so dringender, ob nicht gleichwohl ein objectiv Wirkliches als Grundlage der Raumanschauung vorauszusetzen und wie dasselbe zu denken sei". Und dieses Wirkliche ist „die regelmässige Ordnung eines Mannigfaltigen, das aus einzelnen, selbständig gegebenen realen Objecten besteht" [1]).

Warum erhebt sich diese Frage so dringend? Woher stammt „der Zwang", irgend Etwas nach „Inhalt und Form... als ein von aussen Gegebenes" aufzufassen. Wenn Wundt zugiebt, dass diese Thatsachen auf „äussere Bestimmungsgründe" hinweisen, so dürfte diese Frage wohl berechtigt sein.

Will man aber die apriorische oder die präempirische Theorie aufrecht erhalten, so ist jener „Zwang" ebenfalls ein subjectiv entstandener, und es wäre damit, die Stichhaltigkeit der übrigen Gründe vorausgesetzt, bewiesen, dass die „objectiv wirkliche" Geltung in jeder Beziehung innerhalb der Vorstellungswelt bleiben müsse. Wenn aber bei Ziehung so strenger Consequenzen der Zusammenhang der Vorstellungswelt selber in's Schwanken geräth, so ist bewiesen, dass in dieser Ableitung irgendwo ein Fehler liegen muss.

Ich glaube, es bleibt keine Wahl: Entweder giebt es ein ursprünglich nicht in abstracten Verstandesformen bewusstes Zeugniss von der Aussenwelt, oder der Verstand hat eine nicht bloss formelle, sondern auch inhaltliche Bedeutung, das Denken als solches schafft die Brücke zur Aussenwelt, oder endlich man zieht die, die Erfahrung selber verwirrenden Consequenzen

[1]) „Objectiv wirklich" könnte auch einen Gedanken, der auf ein Object Bezug hätte, bezeichnen. Wir ziehen den Ausdruck „transsubjectiv" für die Welt, auf die wir unsere sinnlichen Vorstellungen beziehen, vor. Als „transcendent" sehen wir nur die Welt an, die auch jenseits der sinnlichen Beziehung und des Erfahrungszusammenhangs mit ihr liegen soll.

des bloss immanenten Apriorismus. In dieser Hinsicht hat Volkelt (a. a. O.) die Alternative zwischen den beiden letzten Möglichkeiten scharf und treffend gestellt.

Ist jedoch aus dem Verstande selber, sei er allein oder mit der Erfahrung zusammengeschlossen, eine solche Gewissheit nicht abzuleiten, und giebt es auch sonst keine nachweisbare Brücke zur Aussenwelt, so bleibt, wenn hier überhaupt Etwas erklärbar ist, nur die einzelne ursprüngliche Empfindung als Princip der Erklärung übrig.

Die Empfindung! Die Lehre von der Empfindung als letztem Elemente aller anderen geistigen Thätigkeiten ist so wenig neu, so oft schon in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Wer sich als Sensualist verräth, ist bei vielen Aprioristen ohne Weiteres als auf ganz überwundenem Standpunkte stehend abgethan. Und doch wäre es möglich, dass auch hier die Acten revidirt werden müssten und das endgültige Urtheil auf eine andere Seite zu fallen hätte [1]). Ein umfassender Versuch, diese Revision vorzunehmen, wird ja neuerdings gemacht. Riehl, schon früher als genauer Kenner der Kantischen Lehre wohlbekannt, verschmähte es nicht, den apriorischen Kothurn zu verlassen, und aus dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung zu deren dunklem Untergrunde hinabzusteigen, um in der Empfindung die Grundbedingungen nachzuweisen, aus denen sie formal wie inhaltlich entsteht [2]). Ihm ist Empfindung nicht bloss Ausgangspunkt, sondern auch Zielpunkt der Erkenntniss;

---

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus, S. 15.

[2]) Riehl, Der philosophische Kriticismus, II. Bd., 1. Abth. Auch Avenarius, „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses", nimmt die Empfindung als letztes Element an, freilich dort als Element des „Seins", nicht des Erkennens. Diese letzte Seite tritt in einer Aeusserung desselben Verfassers, dass die Objectsempfindung das Begriffliche schon enthalte, hervor (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. I, S. 568). In einer freilich unausgeführten Weise stellt M. Drossbach (Ueber den Ausgangspunkt und die Grundlagen der Philosophie) die Empfindung als „Wirklichkeitserfahrung den aus Vorstellungen gebildeten Erscheinungserfahrungen" gegenüber.

sie hat schon ohne Hinzutreten besonderer Verstandesformen objective Bedeutung, ist Keim vom Selbst- wie vom Objectsbewusstsein, giebt stets eine Eigenschaft von Etwas, enthält das Element des Räumlichen, kurz Alles, was wir nöthig haben, um die für die erkenntnisstheoretische Grundfrage ganz ungenügende Ableitung der Formen aus dem Ich zu verbannen, ohne damit einem transcendenten Dogmatismus verfallen oder die Sache dem blossen Glauben anheimgeben zu müssen.

Die Frage ist für uns nun, ob die Empfindung wirklich ein für sich ausreichendes Fundament zur Ableitung aller unserer Erkenntniss sein kann. Wir müssen zu dem Zwecke den Begriff, den wir uns von der Empfindung machen müssen, genau betrachten. Denn es fehlt viel, dass dies bereits geschehen wäre. Im Gegentheil herrscht hier, wie überhaupt in Bezug auf unser Problem, eine wahrhaft „babylonische Begriffsverwirrung", mit all ihren „trostlosen Folgen für die Fähigkeit gegenseitiger Verständigung" [1]). Diese Bestimmung wird am besten an der Hand der Gründe, welche die Gegner in Bezug auf wirkliche oder vermeinte Ableitungsfehler geltend machen, geschehen können.

Einen Hauptgrund zum Angriffe bietet dem Gegner die Unterlassung genauer Abgrenzung isolirt gedachter Empfindung dar. Freilich kann sofort der Hebel angesetzt werden, der das System bricht, wenn man wie Condillac die Aufmerksamkeit aus der Vergleichung mehrerer Empfindungen, das Gedächtniss aus deren zurückbleibenden Spuren erklären will. Denn dann ist gerade die psychische Thätigkeit nichts aus der Empfindung Abgeleitetes, in der Empfindung Vorauszusetzendes, sondern sie hebt nur aus Anlass der Empfindung im Geiste an. Von diesem Gesichtspunkte aus hat Jacobson ganz recht, wenn er gegen die sogenannte Empfindung eines Unterschiedes polemisirt und sie für eine Wahrnehmung des Unterschiedes zweier Empfindungen erklärt. In demselben Sinne sind auch Kant's

---

[1]) J. Jacobson, Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, S. 6.

Prämissen im Rechte: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so — (und nun kommt der Fehlschluss) — muss die Form im Gemüthe a priori bereit liegen.“ Freilich kann die Form, in welcher viele Empfindungen zusammen bestehen, nicht selber Empfindung sein; sonst wäre es eine Empfindung, die andere Empfindungen empfände. Wir wollen jetzt, um keine Verwirrung hervorzurufen, den wahren, in letzterem Ausdrucke enthaltenen Kern herauszuschälen unterlassen. Sicher ist, dass eine Annahme, die in directer Sinnesempfindung andere Empfindungen empfinden liesse, keinerlei Boden hätte. Aber ist darum Kant's Folgerung gerechtfertigt? Spaziert sie nicht mit Siebenmeilenstiefeln über andere Möglichkeiten weg? Die umfassende Form könnte ja eine Abstraction oder eine Aneinanderreihung von Elementen sein, die im Keime schon in der Einzelempfindung enthalten wären.

Könnte! — Aber welche Natur müsste dann der Empfindung vindicirt werden? Ist sie ein Bewusstseinsact oder Etwas in einem oder für einen Bewusstseinsact? Ist sie eine träge Masse im Bewusstsein, die nur durch ausser ihr liegende Kräfte Bedeutung erhält? Das Letztere scheint die Kantische Philosophie zu glauben. Sie nennt zwar einmal die Empfindung „Vorstellung mit Bewusstsein“, giebt in oben citirter Stelle den Empfindungen gewissermassen Eigenthätigkeit, vermöge deren sie sich ordnen. In der „Apprehension vermittelst der Empfindnng“ (Kb. 164) scheint sie nur das Instrument zu sein. Derartige einzelne Ausdrücke liefern jedoch aus dem Zusammenhange genommen selten einen Beweis für's Princip. Die genannten liessen sich auch figürlich deuten. Das Princip, das der ganzen Trennung in Verstand und Sinnlichkeit zu Grunde liegt, besagt, dass die Sinnlichkeit bloss receptiv, der Verstand allein spontan sei. Die Spontaneität begleitet zwar die Receptivität; sie sind nur zum Behufe getrennter Betrachtung isolirt. Aber die Isolirung ist derart, dass nicht nur eine getrennte Betrachtung, sondern ein getrenntes Wesen heraus-

kommt, dass, wenn man die Verstandesformen aus der Erfahrung herausnimmt, für die Empfindung eigentlich so wenig übrig bleibt, dass sie zum Nichts zusammenschrumpft. Ja, wenn gesagt sein sollte, dass die Verstandesformen das abstract und bestimmt bezogen wiedergäben, was in der Empfindung concret und ohne bestimmte Beziehung gewusst wird! Aber das soll ja gerade abgewehrt werden. Die Empfindung entbehrt ja gerade aller Beziehung, sie ist im strengsten Sinne „exclusiv-subjectiv".

Für diese Subjectivität erhebt sich nun, wie wir schon sahen, der Kantischen Philosophie ein furchtbarer Bundesgenosse in der Physiologie. GRÜNHAGEN [1]) betont an vielen Stellen die ursprüngliche Subjectivität, d. h. die Beziehungslosigkeit der Empfindung; WUNDT glaubt sogar dem Apriorismus Feld zu geben, wenn man z. B. in die Bewegungsempfindung schon das Moment des Räumlichen lege. Man gestehe damit zu, dass unser subjectives Bewusstsein vor jeder äusseren Einwirkung die allgemeine Form in sich trage, in der wir unsere Erfahrungen ordnen [2]). In Bezug auf die Bewegungsempfindung dürfte dieses Argument gelten, denn es ist wohl fraglich, ob Bewegung in einer Empfindung erfasst werden kann, ob da nicht bereits eine Synthesis vorliegt [3]). WUNDT selber erklärt sie ja für gemischten Ursprungs [4]). Ist sie aber bereits zusammengesetzt, so gelten gegen sie die Gründe, die man gegen die Unterschiedsempfindung geltend machen kann.

Wenn ich aber recht verstehe, so ist der eigentliche Grund, warum die Physiologie die exclusive Subjectivität der Empfindung betont, das Bedürfniss einer Verwahrung gegen Versuche, bestimmte Beziehungen in ihr zu finden. In Bezug auf den Raum scheint mir nicht die Ansicht, dass die Empfindung

---

1) GRÜNHAGEN-FUNKE, Lehrbuch der Physiologie, 6. Aufl. II, a. S. 9. 11. 65 und a. a. O.

2) Logik, S. 13.

3) Vgl. GRÜNHAGEN, a. a. O. S. 13.

4) Physiologische Psychologie, 2. Aufl. I, S. 274.

schon das Bewusstsein eines Fremden, ausser dem Bewusstsein liegenden enthalte, bekämpft werden zu sollen, die Verwahrungen gehen dagegen, dass die Empfindung bereits localisire, dass sie nicht den Raum ganz unbestimmt, sondern einen bestimmten Ort im Raume, nicht ganz allgemein ein unmittelbar dem Bewusstsein Fremdes, sondern ein bestimmtes Ding bezeichne. Von einer bestimmten Beziehung der Empfindung kann freilich in keiner Weise die Rede sein, wenn wir uns eine Empfindung isolirt denken, wie sie etwa eine Primitivfaser vermitteln möchte. Jede Beziehung auf eine andere Empfindung ist ja da ausgeschlossen, und woher sollte eine solch isolirte Empfindung für sich allein eine bestimmte Beziehung erhalten.

In ebendemselben Sinne ist es richtig und falsch, eine Beziehung der Empfindung auf das Subject zu bestreiten. Freilich stellt die Empfindung „sich“ nicht „dem Subject als Modification seiner selbst“ [1]) dar. Sollte das geschehen, so stände die Empfindung dem Subjecte als betrachtetes Object gegenüber; es sähe dann sich selber als Object mit. Nun giebt es aber, wie wir in der Einleitung erwähnten, zwei Formen des Ichbewusstseins, die, bei welcher das Ich Object ist, und die, bei welcher das Ich den Bewusstseinsact unmittelbar begleitet, als Subject im strengsten Sinne. Diese letzte Beziehung wird man füglich nur dann leugnen dürfen, wenn man der Empfindung den Charakter eines Bewusstseinsactes abspricht. Das ist zwar von Gegnern und Freunden der Ableitung aus der Empfindung geschehen; man ist soweit gegangen, der unserem Objectsbewusstsein als todte Materie entgegenstehenden Aussenwelt Empfindung zu vindiciren. Solch metaphysische Extravaganzen können die gründliche erkenntnisstheoretische Betrachtung nur beeinträchtigen. Erkenntnisstheoretisch bin ich ganz ausser Stande, mir noch irgend etwas Verständliches unter „Empfindung“ zu denken, wenn ich das Bewusstsein davon wegnehme.

---

[1]) J. Jacobson, a. a. O. S. 8 f.

Ist dies aber nothwendig zum Begriff der Empfindung selber, wie Kant anerkennt, wenn er sie Vorstellung mit Bewusstsein sein lässt; so ist auch seine Lehre von der blossen Receptivität der Sinnlichkeit falsch. Da treten wir in das Gebiet eines zweiten, jedoch mit dem vorigen eng zusammenhängenden Missverständnisses der Ableitung aus der Empfindung. Die Empfindung werde damit, dass man die Verstandesformen aus ihr ableiten wolle, selber zu einer denkenden gemacht. Ist dies wirklich der Fall, so ist ja die Isolirung leicht. Das Denken nimmt man hinweg und nennt, was übrig bleibt, Empfindung; was aber da abgezogen wird und was dann übrig bleibt, ist eben die Frage.

Gehen wir wieder vom Kantischen Begriffe aus, so ist der Verstand als „Vermögen zu Denken" „Vermögen zu Urtheilen", denken also urtheilen. Das Urtheil ist aber „nie die unmittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes", sondern die „Vorstellung einer Vorstellung desselben". Wir sehen schon, welche Verwechslung mit dem Vorwurfe einer denkenden Empfindung getroffen oder imputirt ist, die Verwechslung der ursprünglichen Bewusstseinsthätigkeit mit einer bereits abgeleiteten.

Die isolirt und als Bewusstseinsact gedachte Empfindung ist nun aber in keiner Weise mittelbar auf Etwas bezogen, stellt also noch gar nichts vor, was selber Vorstellung oder Element zu einer solchen wäre. Das Ich, welches in ihr nothwendig postulirt werden muss, ist integrirender Bestandtheil von ihr, als von einem Bewusstseinsact; das Etwas, das in ihr vorgestellt wird, ist nur Etwas im Sinne einer vollkommen unbestimmten Allgemeinheit, ohne jede Beziehung auf einen anderen Bewusstseinsinhalt. Doch in zwei Hinsichten bezieht die Empfindung allerdings auf Etwas ausser ihr selber.

Das in der Empfindung liegende Ich stösst in ihr unmittelbar auf ein ihm Fremdes, resp. weiss sich durch ein ihm Fremdes alterirt. In diesem Bewusstsein einer Alteration besteht gerade die Empfindung. Es tritt also ein Bewusstsein zunächst dem Zustande, in dem kein Bewusstsein war, unmittelbar gegenüber, ebenso unmittelbar aber dem fremden

Etwas, das diesen Gegensatz verursachte. Dieses Bewusstsein muss aber so gedacht werden, dass ihm Grad sowie specifische Färbung innewohnt. Selbst nach Kant ist ja wenigstens die letztere, die Qualität, a posteriori. Die Bestreitung einer in der Empfindung liegenden Qualität und Intensität dürfte wiederum auf dem fehlerhaften Gedanken ruhen, dass doch von Qualität und Intensität erst durch den Vergleich mit anderen Qualitäten und Intensitäten Kunde gewonnen werden kann. Begreiflich freilich. Aber die Gegenfrage wäre dann doch erlaubt, was in der Einzelempfindung diesem Begriffe entsprechen möchte, und darum ist es uns zu thun. Will man dafür ein anderes Wort; gut; aber die Sache ist nicht zu bestreiten, auch eine einzige Empfindung ist undenkbar, die nicht eine Abweichung vom bewusstlosen Nullzustande enthielte, und diese Abweichung ist nicht zu denken ohne specifische Färbung. Der Grad und die Färbung dieser Alteration drücken aber gerade das Verhältniss des Subjects zu dem Fremden aus; gerade in ihnen drückt das Subject concret den Eindruck aus, den es verspürte.

Nun bleibt es aber nicht bei diesem unmittelbar concreten Bewusstsein, dem die subjective Bewusstseinsfärbung nichts als Ausdruck der Beziehung auf ein Fremdes war. Die Einzelempfindung hört auf. Stellen wir uns einen folgenden, wiederum empfindungsleeren Moment vor. Ist jetzt das Bewusstsein verschwunden? Nach Allem, was wir wissen, wäre diese Annahme bodenlos. Eine Erinnerung bleibt zurück. Was liegt darin? Wiederum eine Beziehung doppelter Art; zunächst eine Beziehung auf den vorangegangenen Zustand, der jetzt eine Färbung gewonnen hat, eine bestimmte Anknüpfung gestattet; dann aber auch eine Anknüpfung an das im vorigen Zustande Bewusste. Die Anknüpfung an dasselbe ist zwar nicht im geringsten bestimmter geworden; im Gegentheil, die concrete unmittelbare Beziehung fehlt jetzt ganz. Dafür aber ist ein Ersatz geschaffen. Es wird dies Bewusstsein der Beziehung gewusst. Jene selber war unbestimmt und einseitig, ging in's Leere hinaus, diese ist bestimmt, der Inhalt des vorigen

Bewusstseinszustandes tritt als fassbarer Stellvertreter für jene unbestimmte Beziehung nach aussen ein. So ist die erste indirecte Beziehung, die erste Vorstellung einer Vorstellung vorhanden. Einer Vorstellung? wie man will. Man könnte auch letzteren Bewusstseinsact die erste Vorstellung nennen, da er zuerst eine bestimmte Färbung des Objectes mit sich führt, während in der Empfindung diese bestimmte Färbung subjectiv, die Beziehung auf's Object vollkommen unbestimmt zu denken ist.

Nun ist aber in concreter Wirklichkeit nicht etwa eine Empfindung von einer gleichdauernden Pause abgelöst, sondern Empfindung löst sich vielleicht in eiligem Wechsel mit Empfindung ab, verschlingt sich mit ihr, und mit unbestimmten Umrissen gebildeter Elementarvorstellungen zu einem scheinbar unlösbaren Chaos, in dem sich erst allmählich die hervorstechenderen, etwa häufiger gleichmässig wiederkehrenden Elemente herausheben, mit einander verschmelzen, in die gegenseitigen Beziehungen, Ordnung und Regel bringen, und endlich das Gerüste jener Welt aufbauen, die wir, in Raum und Zeit ausgespannt, als vollendetes Ganze anzustaunen gewohnt sind.

Haben wir darum kein Recht, jene elementare Voraussetzung zu machen? Mit dem Gedankenvorrathe, den wir haben, müssen wir uns doch schliesslich an die der directen Untersuchung unzugänglichen Gebiete wagen, müssen die zu untersuchenden Gebiete von den Einflüssen getrennt denken, die die Untersuchung verwickeln könnten, und dann fragen, was uns nothwendig im Rest zu denken übrig bleibt. Wir können uns irren; wohl; indess ist der Schade nicht so gross, als der, dass wir uns das zu untersuchende Gebiet einfach vermauern.

In der Empfindung selbst fanden wir mannigfache Keime zu späteren Begriffen. Wie aber entstehen diese Begriffe daraus? Wundt hat in seiner Logik trefflich auseinandergesetzt, dass das Wesen des Begriffs nicht etwa in einer schematischen Vorstellung oder einer ähnlichen Unbegreiflichkeit zu suchen ist, sondern dass der Gedanke der Stellvertretung und Beziehung darin waltet. Entweder stellen wir uns einen einzelnen

Gegenstand oder nur die allgemeine Beziehung vor. Wir haben ein Wort, dessen concrete Beziehung wir an einzelnen Fällen gelernt haben; nun rufen wir uns, wenn wir das Wort hören, nicht diese Fälle, sondern nur die Beziehung zu ihnen zurück. Da kann es bekanntlich dahin kommen, dass über dem allgemeinen Begriffe, dessen Beziehung auf verwandte Begriffe uns vielleicht geläufig ist, die letzte concrete Beziehung verloren gegangen ist; wie oft geht es uns so, dass, wenn wir einem Ausdruck, z. B. einem historischen Namen, in dem wir eine Fülle von Beziehungen zu haben glauben, nachgehen, derselbe plötzlich auffallend arm und leer erscheint, weil wir wohl früher eine Fülle von Beziehungen mitdachten, aber nun das Bezogene nicht mehr vorstellen können. So ging es einem nicht ungelehrten Professor der Mathematik, dass er den Pythagoräischen Lehrsatz, auf den er sich eine Stunde lang fortwährend bezogen hatte, nicht beweisen konnte.

Alle diese Beziehungen haben ihre Wurzel in jener ersten indirecten Beziehung, die wir oben behandelt haben. Wie ich mich auf meinen vorausgehenden Zustand und dessen Inhalt beziehen kann, so auch auf hervorstechende Theile desselben. Gleiches, was in vielen Empfindungen wiederkehrt, wird so Gegenstand gesonderter Beziehung, und allmählich durch Einschieben von Zwischengliedern entsteht ein zwar bestimmt umgrenztes, aber inhaltlich blasses, nur durch die Fülle seiner Beziehungen reichhaltiges Gebilde, der Begriff. In der Beziehung mehrerer concreter Empfindungsinhalte auf den gleichen Gegenstand liegt eine solche Abstraction. Die ursprüngliche Beziehung nämlich, die concret gefühlt wurde, bei der sich der Gegenstand unmittelbar, wenn auch völlig unbestimmt, kundgab, wird in den folgenden Bewusstseinsacten nicht mehr unmittelbar, oder doch nicht mehr allein unmittelbar gewusst, sondern durch den concreten Inhalt der Empfindung wird jener vorgestellt. Da ist es nicht zu verwundern, wenn der Gegenstand als solcher nur mehr ein abstractes X zu sein scheint, welches die concreten Inhalte in seiner Einheit aufnimmt, wenn man über der abstracten Beziehung die ursprünglich concret

gefühlte [1]) Grundlage ganz vergisst. Zudem ist das concrete Fühlen bei jedem concreten Wahrnehmen eines Gegenstandes so flüchtig, die Aufmerksamkeit richtet sich durch Gewohnheit und Uebung so plötzlich dem Inhalte der auf's Object bezogenen Empfindung zu, dass, wenn nicht stärkere Erregungen des Ich eintreten, die jene objectiven Vorstellungen aus dem Blickpunkte des Bewusstseins verdrängen, vom Fühlen des Gegenstandes auch in directer, constant mit Empfindung verknüpfter Wahrnehmung kaum mehr etwas gemerkt wird. Nur hier und da können wir vielleicht ein schwaches Analogon isolirter Empfindung bei uns wahrnehmen. Es kommt ja zuweilen vor, dass ganz unerwartet unsere Hand an ein unerklärliches Fremdes rührt, unser Auge von einem scheinbar ausser Zusammenhang mit dem übrigen Gesichtsfelde stehenden Lichteindrucke erfüllt, unser Ohr von einem nie gehörten Tone getroffen wird. Da ist im ersten Momente eine Perplexität des Geistes vorhanden, die nur jener ersten Stufe der Beziehung entsprechen dürfte.

Wie nun im Einzelnen aus ihr sich die abstracten Begriffe ableiten, das können wir selbstredend hier nicht entwickeln. Das Gesagte genügt hoffentlich, um den Vorwurf, die Empfindung müsse bereits als eine denkende gefasst werden, zurückzuweisen. Aber es lässt uns auch den nöthigen Blick in die eigentliche Werkstätte der Begriffe a priori thun. Diese sind sämmtlich solche, die bereits in der ersten erinnernden Beziehung auf die vorangegangene Empfindung, in der secundären Vorstellung nicht mehr concret sind, die aber in der Vorstellung jeder Empfindung vorgefunden werden. In der ursprünglichen Beziehung, so denken wir, ist z. B. Causal- und Substanzbewusstsein noch ungeschieden in dem Bewusstsein der Berührung eines Fremden. Erst die spätere Vorstellung trennt Causal- und Substanzbewusstsein, indem sie je nach der

[1]) Es würde zu weit führen, hier die Bedeutung des Gefühls in der Empfindung auseinanderzusetzen. Vgl. Riehl, a. a. O. S. 36 ff.

Erinnerung stärkerer Erregung des Ich, oder stärkeren Widerstandes, den das Ich durch die Reaction und Beziehung nach aussen leistete, das Eine oder das Andere mehr in den Vordergrund treten lässt. Diese Auffassung dürfte als nicht willkürlich erscheinen, wenn man nur Eins bedenkt; wie nämlich auch dem entwickelten Bewusstsein das, was das Ich stärker erregt, z. B. einen Schmerz verursacht, mehr in den Gesichtspunkt der Ursächlichkeit, was dem Ich ruhend gegenüberzustehen scheint, wie ein Stein, mehr in den Gesichtspunkt der Substanz gerückt wird. So sehen wir auch ein Bewegtes in der objectiven Vorstellungswelt mehr nach dem Gesichtspunkte der Ursache an.

Die Begriffe der Ursache und der Substanz sind also concret bezügliche Begriffe, solche, deren Gegenstand eine nicht bloss formal logische, sondern eine inhaltliche Bedeutung besitzt, ebenso sehr wie „weiss“, „wohlriechend“, „stark“ etc. Sie haben nur Bedeutung durch ihre letzte Beziehung auf jenes ursprüngliche, nicht weiter definirbare Causal- und Substanzbewusstsein, welches wir in der Empfindung antrafen. Die Verwechslung derselben mit abstracten Begriffen im streng nominalistischen Sinne ist in dieser Beziehung noch folgenreicher gewesen, wie die Verwechslung der logischen Copula mit einer existentialen Aussage. Aus den concret bezüglichen Begriffen haben sich nämlich zwei ganz abstracte entwickelt, „Sein“ und „Abhängen“, die dem Satze der Identität und dem Satze vom Grunde ihre Bedeutung geben. Dieser letztere besonders wird häufig mit der concreten Causalität verwechselt, und daraus eine ganz verkehrte Ableitung derselben versucht [1]). Wir sind es so gewohnt, Abstractionen, namentlich solche, die einen Schein von „Denknothwendigkeit“ haben, auf diese blosse Beglaubigung hin anzunehmen, dass wir nicht fragen, ob denn

---

[1]) Wir können nur beiläufig auf die häufige Verwechslung des Satzes vom Grunde, nach welchem ein vorausgehender Zustand als Ursache angesehen wird, mit der Causalität, die eine Substanz als Correlat verlangt, aufmerksam machen. Vgl. Laas, Causalität des Ich. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. IV, S. 2 f.

die Geltung des Begriffs bloss logisch formal sei, oder darüber hinausgehe, und welches Recht für diese weitere Bedeutung wir haben. Die Denknothwendigkeit als solche blendet so sehr, dass man vergisst, dass das begrifflich Umgrenztere nicht eben damit auch das Gewissere ist, dass man wohl gar dahin kommt, das Verhältniss umzukehren, aus dem abstracteren Begriffe den concreteren entwickeln, etwa aus dem Gesetze der Identität, die concrete Causalität nachweisen zu wollen. Ist aber der wirkliche Vorgang in Allem als ein genau umgekehrter erkannt, so ist die vermeinte Apriorität der „Begriffe" auf ihre wahre Grundlage zurückgeführt.

Es muss erwähnt werden, dass selbst Kant, so sehr er es zu vermeiden und zu umschreiben suchte, doch selber der Ableitung eines a priori aus der Empfindung sich nicht hat erwehren können. Er erklärt es (Kb. 170) als merkwürdig, dass wir die Eigenschaft der aposteriorischen Empfindung, dass sie einen Grad hat, a priori erkennen. Das Reale, welches (nach Kb. 162) sogar Gegenstand der Empfindung ist, hat einen Grad; es ist aber auch Eigenschaft der Empfindung (Kb. 170), dass sie einen Grad hat. Nun ist aber das Reale das, was der Empfindung am Gegenstande correspondirt (Kb. 162). Wenn aber die Empfindung einen Grad hat, so kann nur das an ihr einen Grad haben, was an ihr dem Realen entspricht, das seinerseits der Empfindung am Gegenstande entsprechen soll. Bedeutet nun gleich das Reale begrifflich nur die „Synthesis einer continuirlichen Reihe vom Bewusstseinszustande 0 zu einem gegebenen", so ruht dieses umfassende Reale auf einer Reihe von concreten Realen, aus denen jene Abstraction gebildet ist. Ist das Reale in der Empfindung selber, so macht es der Verstand nicht erst, sondern begreift nur abstract, was concret schon bewusst war.

Ist die Empfindung die reale Grundlage auch der apriorischen Begriffe, so ist die Deduction derselben als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung daraus zu entnehmen, dass ihre Concreta Bedingungen der Möglichkeit der Empfindung sind. Selbstverständlich ist nach der Art, wie wir uns die Bildung

der bewussten Beziehungen gedacht haben, dass die in der Empfindung enthaltenen Formen als Collectivbegriffe auch bei Bildung des Zusammenhangs der Erfahrung auftreten, und dass sie für diese ganz in KANT's Weise a priori giltig sind. Als einmal ausgebildete Formen stehen sie dann der neu hinzukommenden Empfindung gleichsam als einem von ihnen zu verarbeitenden Rohmateriale gegenüber, und dieser gegenüber lässt sich KANT's strenge Scheidung zwischen Receptivität — Spontaneität, Sinnlichkeit — Verstand relativ rechtfertigen.

In der Empfindung aber ist eine principielle Scheidung der Art ganz unmöglich. Sie ist, objectiv betrachtet, aus dem Zusammenwirken zweier Factoren, eines äusseren und eines inneren, entstanden zu denken. Nun erhebt sich dagegen freilich der Widerspruch, es sei undenkbar, wie ein materiell zu denkendes Etwas Bewusstsein hervorrufen könne. Indessen in der Empfindung ist ja die concret bestimmte Intensität und Qualität das Bewusstseinszeichen für ein Fremdes und wird in der Erinnerungsvorstellung auch so aufgefasst. Aus diesen Zeichen setzen wir aber, durch empirische Merkmale geleitet, die einzelnen Dinge zusammen und bestimmen deren Zusammenhänge. Aus diesen Bewusstseinsthatsachen bilden wir die Vorstellung entweder eines materiellen Dinges, oder, mit Hinzufügung etlicher Analogieschlüsse, einer vernunftbegabten Person. Diese Vorstellungszeichen sind aber jedesmal Merkmale einer concreten stattgehabten Einwirkung auf's Ich. Und nun soll es auf einmal ein Widerspruch, soll es undenkbar sein, dass das, was erst in Folge von Einwirkungen auf's Ich vorgestellt wird, auf's Bewusstsein wirkt?!

Es ist klar, dass das, was in der Empfindung bewusst wird, weder das Ich noch das Ausser-uns abbildet, sondern nur eine Relation zwischen beiden darstellt. Wir nannten oben den Empfindungsinhalt ein Zeichen für ein Fremdes. Ganz strenge im Sinne von HELMHOLTZ möchten wir dies jedoch nicht aufgefasst wissen. Wir haben nicht den geringsten Grund, diesen Bewusstseinsinhalt so vorzustellen, als ob er bloss die

Natur des wissenden Subjects widerspiegele. Nehmen wir das Verhältniss — Ich — Aussenwelt selber als Object, so gehört dieses Ich nunmehr als Vorgestelltes doch auch zu der Welt, die es vorher unmittelbar in Verhältniss zu sich setzte. Es gehören zu der ausgebildeten Ichvorstellung sehr viele Vorstellungen, die sich vom leiblichen Dasein gar nicht trennen lassen, dieses im Ich mitbefassen, ja im letzten Grunde ist keine einzige Vorstellung, kein Gedanke losgelöst von dieser materiell vorgestellten Unterlage zu begreifen. Ist nun in der entwickelten Vorstellung jene Relation im Principe untrennbar, so erst recht in der Empfindung, in der wir principiell gar nicht angeben können, wieviel dem Ich, wieviel der Aussenwelt gehört. Wir brauchen in der Vorstellung den Empfindungsinhalt, sobald er nicht ein stärkeres Gefühl enthält, so unmittelbar als zur Aussenwelt gehörig, dass das Ich vollkommen dagegen zurücktritt. Erst die Reflexion zeigt uns die Subjectivität auch dieses Inhaltes und eröffnet von Neuem die Frage, was denn der Aussenwelt von diesem Inhalte angehören möchte.

Doch vielleicht sind wir auch in dieser Frage so hilflos nicht, als es scheinen möchte. Verschiedene Empfindungen verschiedener Sinne treten zusammen auf, folgen sich regelmässig, gestatten gemeinsame Beziehungen. Da bezieht sich das entwickeltere Bewusstsein auch auf's Ich zurück, macht es ebenso zum Beziehungspunkte verschiedener Vorstellungen, wie die Aussenwelt, und nach und nach sondert sich ein zu diesem im eigentlichen Sinne gehöriger Vorstellungskreis aus. Dem Gesicht erscheint die Hand als Aussending, ein Betasten vermittelt die Vorstellung zwischen dem Innen und Aussen, Muskel-, Innervationsgefühle treten hinzu, und endlich vollendet sich jenes halb materiell, halb geistig vorgestellte Ganze, das wir unser Ich im weitesten Sinne nennen, dem gegenüber das Uebrige als Aussenwelt sich abhebt.

Dieses Ich wird nun aber selbst in dieser Welt vorgestellt, und hat seine Relationen in ihr. Einzelne Beziehungen scheinen unregelmässig und schwankend, andere in allem Wechsel

einer strengen Regel zu folgen. Da fange ich an zu vermuthen, dass die allgemeinen und jeder Empfindung nothwendigen Formen, wie sie die nothwendigen concreten Formen der Beziehung zwischen mir und der Welt in der Empfindung waren, so auch die Formen sind, in denen die Dinge, die ich vorstelle, sich gegenseitig auch ausser mir verhalten, dass also die causalen und substantiellen Verknüpfungen in Raum und Zeit, wie sie das Bewusstsein mechanisch durch Uebertragung des Verhältnisses zum Ich auf das Verhältniss der Vorstellungen unter einander hervorbringt, thatsächlich nicht auf Willkür und Täuschung beruhen. Der Schluss, dass die Dinge unter einander dieselben Beziehungen haben, wie das doch auch als Aussending vorstellbare Ich sie zu den übrigen Aussendingen hat, dürfte nicht auf zu schwachen Füssen ruhen, und der Einwand, dass diese Aussendinge, wie das Ich selber nur Vorstellungen seien, verfängt nichts mehr, wenn die transcendentale Frage der Beziehung auf den Gegenstand in der Empfindung eine concrete Lösung gefunden hat. Die Aussprüche WUNDT's, dass die „regelmässige Ordnung eines Mannichfaltigen, das aus einzelnen, selbständig gegebenen realen Objecten besteht", das „was in aller Wahrnehmung sich als feststehend bewährt", „objectiv gewiss" sei, sind demnach nicht bloss auf Grund einer vagen Annahme, sondern eines erkenntnisstheoretischen Grundprincips dahin zu erweitern, dass „objectiv gewiss" soviel als „transsubjectiv wirklich" bedeutet.

Freilich werden wir da niemals zu einer „absoluten" Gewissheit kommen. In Bezug auf die Beziehungen der Inhalte können wir uns immer getäuscht haben, und die Annäherung an die volle Genauigkeit wird der Annäherung an eine vollkommene Ebene zu vergleichen sein, die wir durch Politur einer Fläche erreichen. Doch was verschlägt das? Unsere Erfahrungswelt baut sich als eine Pyramide empor, an der sich einzelne Beziehungen ändern, die aber im Grunde immer mehr an Ausdehnung und Festigkeit gewinnt. Die Basis bildet die Empfindung, oder „reine Erfahrung" [1]). In ihr findet sich

[1]) AVENARIUS, Philos. als Denken d. W., S. 43. 60.

eine Mehrheit von Empfindungen, nur subjectiv zusammengehalten durch die Einheit des Bewusstseins. Ursprünglich jedenfalls von Begehrungen gestachelt und geleitet, erweitert sich unser Bewusstsein dahin, die Empfindungen, zu Vorstellungen umgebildet, gruppenweise zu ordnen, und endlich in Raum und Zeit ausgebreitet zu erkennen. Da das Bewusstsein das gleiche ist, und die ursprüngliche Beziehung aus uns heraus ebenfalls keine verschiedenen „Ausser uns" giebt, so ist es begreiflich, dass die Einordnung in dem einen allumfassenden Raume stattfindet, in dem die Dinge sich befinden. Aber diese Dinge sind nicht, auch nicht in der Vorstellung die gruppirten Empfindungsinhalte selbst, wie die strengen Phänomenalisten zu glauben scheinen. Das ursprüngliche Substanz-Causalbewusstsein drückt sich immer noch darin aus, dass es sämmtliche Inhalte den Dingen als Prädicate beilegt[1]). Löst man diese Prädicate freilich ab, so verschwindet das Ding, weil der Bewusstseinsfactor schwindet, durch den wir es erkennen; der daraus geführte Beweis der Nichtigkeit des Dinges, die Gleichstellung mit der transcendentalen Apperception beruht auf gänzlicher Verkennung der realen Grundlagen jener Beziehung.

Doch auch mit dem blossen Einordnen in Raum und Zeit sind wir nicht zufrieden. Die Aussendinge ruhen nicht im Verhältniss zu uns und das nunmehr zum Satz vom Grunde umgebildete Causalprincip sucht die Zeichen zu entdecken, die Grössen zu bestimmen, nach denen jene Veränderungen einer in den Dingen begründeten Nothwendigkeit zugeschrieben werden können. Hier nun gehen die Probleme in's Unabsehbare. Ein gefundener Causalzusammenhang treibt die Frage nach zehn anderen mächtig hervor, und die Lösungen, bald hypothetisch, bald mathematisch gewiss, sind immer wieder nur Staffeln, auf denen zu neuen Problemen herangeklommen wird. Unendlich in diesem Sinne ist das Feld aller Wissenschaft, aber nicht „absolut" im metaphysischen Sinne; immer bedingt,

---

[1]) Vgl. oben S. 42.

relativ zu uns und zu Anderem. Die Erfahrung in diesem letzten und höchsten Sinne ist selber nur Problem, selber unerfahrbar.

Aber wir sind damit zufrieden, wir wollen das von SCHOPENHAUER so köstlich gegeisselte Absolutum gerne denen überlassen, die zu den von KANT verspotteten metaphysisch hohen Thürmen emporklettern möchten; wir wollen nur abwehren, dass „Erfahrung", selber in die Luft gestellt, zu einem theoretisch nichtsbedeutenden Begriffe herabsinke; wir sehen die einzige Möglichkeit hierzu in der Gewissheit des transsubjectiven Gebiets; und für diese Gewissheit finden wir keinen Factor in unserem Bewusstsein, als die Empfindung.

Worms a. Rh. F. STAUDINGER.

Die Ethik der Gegenwart in ihrer Beziehung zur Naturwissenschaft.

Dass Philosophie nicht ausschliesslich eine gymnastische Uebung des Denkens sei, sondern in unlösbarem Connex mit dem ganzen menschlichen Geiste stehe, dass jede theoretische Erkenntniss eine sittliche Vertiefung, wenn nicht de facto, so doch de jure enthalte, ist eine Wahrheit, die von den Tagen PLATO's und SPINOZA's bis auf DÜHRING (diesen Gesinnungsphilosophen κατ' ἐξοχήν, als wie er sich gerirt) unzählige Male wiederholt ist. Aber je bereitwilliger die Reciprocität beider Sphären, der rein logischen und ethischen, zugegeben wurde, desto unversöhnlicher entbrannte der Kampf um die Feststellung desjenigen Princips, dem bei gelegentlichen Collisionen das Primat gebühren sollte. Es bedarf nicht der Erinnerung an die Art, wie KANT in diesem Streite späterhin die Entscheidung lediglich oder doch mit einer gewissen Vorliebe der Autorität der praktischen Vernunft unterstellte; auch unsere Zeit hallt wieder von dem erbitterten und leidenschaftlich geführten Kampfe subjectiver Meinungen, die mitunter wohl einen leidlichen Compromiss unter einander eingehen, aber die Hoffnung eines endgültigen Friedens als sehr zweifelhaft erscheinen lassen. Auf der einen Seite die schroffen, gänzlich unbeweisbaren Machtsprüche des populären Materialismus, der im guten Vertrauen auf die ihm so wohl bekannte Materie den Geist als ein antiquirtes Residuum früheren Aberglaubens behandeln zu dürfen glaubt, auf der anderen Seite eine ebenso exclusive idealistische Richtung, die jeder Berührung mit der empi-

rischen Welt ängstlich aus dem Wege geht und in dieser forcirten Fassung der „Tagesansicht" den wüsten Ausgeburten des Spiritismus allerlei Concessionen zu machen nicht abgeneigt ist, diese Extreme mit unendlich verschiedenen Mittelstufen bilden die charakteristische Signatur der Gegenwart. Ebenso hat Lotze unfraglich Recht, wenn er es als einen traurigen Thatbestand hinstellt, in der Wissenschaft den Grundsätzen des Erkennens bis in die äussersten Ergebnisse zu folgen und im Leben sich von den hergebrachten Gewöhnungen des Glaubens nach ganz anderen Richtungen treiben zu lassen (Mikrok. Vorr. p. IX. II. Aufl.). Aus diesem Conflict kann nur eine unbefangene Prüfung der beiden entgegenstehenden Forderungen retten, und diese hat wiederum unseres Erachtens mit einer kurzen Recapitulation desjenigen Resultates zu beginnen, das die kritische Philosophie unserer Tage als das Ergebniss aller ihrer Anstrengungen Skepticismus und Dogmatismus gleich unnahbar festgestellt hat.

Unser gesammtes Denken ist gebunden an die Schranken des Raumes, der Zeit und Causalität, von denen wir gerade so wenig abstrahiren können, wie von unserem Ich, das als latente Voraussetzung allen unseren Vorstellungen zu Grunde liegt. Jene ersten beiden sind die ursprünglichen, freilich erst durch den Gebrauch gradatim vervollkommneten Formen unserer Anschauung, in die wir jedes Geschehen, es sei noch so abstract, einzukleiden genöthigt sind; die Causalität aber beherrscht als spontane Function die Thätigkeit unseres Geistes, die sich gerade so mächtig erweist in den Fieberparoxysmen eines Phantasirenden, wie in den logischen Combinationen eines kalten Denkers. Dies ist das Gebiet der (um kantisch zu reden) möglichen Erfahrung, sofern sie Object menschlicher Erkenntniss werden kann. Alles mithin, was jenseits dieser genau abgegrenzten Sphäre liegt, mag Gegenstand religiöser Verehrung, poetischen Ahnens und visionärer Erscheinungen sein, für die strenge Wissenschaft bildet dies reich cultivirte Gebiet der dogmatischen Metaphysik eine vollständige terra incognita. Eine leichte Ergänzung von Zwischengedanken forderte sodann für

die schrankenlose Ausdehnung des Causalzusammenhangs in allem Geschehen die Beseitigung der idealistischen Hypothese, von einem titanenhaft schöpferischen, gestaltungsreichen Ich, das aus seiner spontanen Machtfülle sich eine Welt hervorzuzaubern vermöchte, oder, wie KANT sich ausdrückt, die Reihe der Erscheinungen von Neuem zu beginnen. Das menschliche Ich, dieser Centralpunkt unseres Organismus, weit entfernt, ein schon von Anfang an fertiges, mit göttlichem Glanze umstrahltes, selbstherrliches Wesen zu sein, bildet umgekehrt eine Menge von höchst verschiedenartigen, bisweilen äussert feindlichen, steter Entwickelung unter der Herrschaft des Causalgesetzes unterworfenen Elementen, die freilich nach einem gemeinsamen Centrum (Selbstgefühl oder Bewusstsein, synthetische Apperception u. dgl. genannt) gravitiren (vgl. LAAS, Die Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. IV, S. 326 ff.). Diese ziemlich allseitig zugestandenen Thatsachen werden im Folgenden für unsere Untersuchung des Einflusses, den die Naturwissenschaft auf die Methode und das Resultat der Ethik ausgeübt haben, den Leitfaden bilden.

Der Grundsatz der idealistischen Ethik hat in dem bekannten Dictum KANT's seinen bündigsten Ausdruck gefunden: Handle so, dass deine Maxime jederzeit Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne. Dies sei der unweigerlich befehlende, gegen alle Einflüsse sinnlicher Art völlig gleichgültige kategorische Imperatif, dem KANT ja eine warmempfundene Apotheose gewidmet hat; die Form dann, in welcher sich jener rigorose, allmächtige Factor documentirte, war die Pflicht, die einem Jeden unabhängig und im Widerstreite mit seinen Neigungen das specielle Verhalten vorschriebe. Leider zeigte sich nur zu bald die völlige Unmöglichkeit, die Thatsachen der Erfahrung mit jenem Kriterium zu vereinbaren; denn abgesehen von dem höchst bedenklichen Umstande, dass jene Erkenntniss von einer universalen Verwendbarkeit des Handelns offenbar nicht apriorisch functioniren, sondern erst durch das wirkliche Versuchen, also verbunden mit vielen Irrthümern, sich praktisch herausstellen konnte, so entsprang aus jener

Deduction eine Forderung, welche schlechterdings von der empirischen Beobachtung nicht unterstützt wurde. War die Pflicht in der That eine lex hominibus innata, die jedem Menschen, einerlei welchen Standes und welcher Intelligenz, jeder Zeit das normale Verhalten vorschrieb, so mussten diese verschiedenen Aeusserungsweisen, wenn nicht materiell identisch, so doch in ihrem Sinne vergleichbar sein, gleichsam ein System wohlgegliederter sittlicher Ideen, die eben entsprechend den aufsteigenden Entwickelungsstufen ihre adäquate Realisirung finden würden: Jedenfalls wäre es unmöglich, dass wir in der einen Werthschätzung Etwas als höchst verdienstlich gepriesen finden, was eine andere als fluchwürdiges Verbrechen ahndet; derartige schreiende Widersprüche lassen sich auch nicht mit der geübtesten dialektischen Kunstfertigkeit als Phasen ein und desselben Processes begreifen. Nun hat aber die Naturwissenschaft und im Besonderen die Ethnologie in ihrer bekannten, jeglichem subjectiven Belieben unzugänglichen Art solche Abgründe aufgezeigt, nachgewiesen, dass in gewissen Culturphasen der Todtschlag nicht allein nicht als Vergehen, sondern als ruhmvolle That galt, dass sittliche Excesse der gröbsten Form (nach unserer Anschauung) unbedenklich ohne jede Regung des Gewissens bei manchen Naturvölkern im Schwange sind, während häufig die anscheinend unbedeutendsten, ja lächerlichen ceremoniellen Bestimmungen die höchste sittliche Werthschätzung geniessen. Wo bleibt da die Allgemeingültigkeit der sittlichen Anschauung, wenn sie sich in rerum natura in so sich widersprechende und einander aufhebende Forderungen verliert, wo die Möglichkeit, sich aus dem eigenen Kopfe heraus eines universell zuträglichen Princips bewusst zu werden und zu bedienen, das, da es den Existenzbedingungen des ausführenden Individuums widerstritte, somit sich selbst vernichten würde? Denn zugegeben, die Einsicht z. B. von der Verwerflichkeit der Blutrache würde sich Jemandem aufdrängen und es ihm beikommen, dieses Institut in einer rein friedensgenossenschaftlich organisirten Zeit vernachlässigen und ausrotten zu wollen, was würde die Folge sein? Entweder er selbst würde

zu Grunde gehen, oder die ihn tragende und stützende Association auseinander brechen und einem wüsten Chaos Platz machen (sofern natürlich noch nicht die Zeit für einen Uebergang in die staatliche Periode gekommen ist); in beiden Fällen also würde das angestrebte Princip spurlos im Sande verlaufen und aus der Opposition gegen ein historisch berechtigtes, weil die Organisation förderndes Verfahren würde sich nicht ein moralisch lobenswerthes, sondern tadelndes Prädicat construiren lassen. Der offenbare Fehler jener idealistischen Ansicht liegt mithin in der ungenügenden Revision der Prämissen, die den systematischen Grundsatz zum Erweis bringen sollen. Das Material nämlich, dem sie entnommen sind, stammt nicht etwa aus einer vergleichenden Uebersicht derjenigen Formen, in welchen sich die Werthmessung des Thuns höchst verschiedenartig ausgeprägt hat, sondern aus dem ganz einseitigen Gesichtspunkte des moralisch und intellectuell völlig (sit venia verbo!) ausgereiften Bewusstseins unserer Tage; aus der Perspective des 18. und 19. Jahrhunderts heraus wird die Höhe und Tiefe bemessen, welche überhaupt für sittliche Unterschiede in Betracht kommt, eine Sittlichkeit, ein apriorisches Gesetz construirt, das sich sehr gefällig und einschmeichelnd für den dogmatischen Metaphysiker ausnehmen mag, aber dem nüchternen Beobachter der Wirklichkeit kein wissenschaftliches Interesse abgewinnen kann. Mit Recht haben daher in neuerer Zeit Männer, unter denen hier nur St. Mill und Spencer genannt sein mögen, es versucht, der Ethik einen mehr gesicherten, den naturwissenschaftlichen Anschauungen entsprechenden Unterbau zu geben.

Erinnern wir uns der grossen Wahrheit, die die Entwickelungslehre auch auf biologischem Gebiete zur Anerkennung brachte, nachdem die Geologie ihr schon gehuldigt, jener Ueberzeugung, dass jedes Wesen die Phasen seiner Genesis noch an und in sich trage, und dass es daher nur eines scharfen Auges und geschulten Denkens bedürfe, aus diesen Symbolen einer schon früher durchlaufenen Vergangenheit die ganze zusammenhängende Geschichte der Morphologie zusammenzutragen. Dieser

weittragende Gedanke, für die Entzifferung der Räthsel des gestirnten Himmels wie für die Erklärung irgend einer Humusdecke in gleicher Weise wirksam, wurde von jener Wissenschaft lebhaft ergriffen, die, schon eben erwähnt, an dieser Stelle eine eingehende Würdigung erheischt, von der Ethnologie. Ihr Name birgt zugleich ihre Aufgabe, die, wie wir uns erinnern, zunächst in möglichst lückenloser Entwickelung der Erlebnisse der menschlichen Race besteht. Ein verwegenes und in sich widerspruchsvolles Unternehmen, so wird Mancher ausrufen, namentlich der historisch denkende Kritiker; denn wie soll es möglich sein, über ganz entlegene, jeder detaillirten Kunde auf immer entzogene Theile geschichtlicher Kenntniss eine auch nur annähernde Sicherheit zu erlangen? Und wenn selbst völlig wundersame Entdeckungen dies ermöglichten, wenn die Erde aus ihren Tiefen Urkunden aufsteigen liesse, die über das Leben und Treiben bisher vielleicht nur dem Namen nach bekannter Völkerschaften mit ausführlicher Sorgfalt berichteten, wenn wirklich wenigstens die Bildung der Cultur auf dem ganzen Erdballe im ununterbrochenen Zusammenhange beschrieben werden könnte, welcher Causalnexus würde dann zwischem diesem freilich imponirenden Gemälde der Geschichte und des Wachsthums politischer Organisationen und den ethischen Aufgaben bestehen, deren Lösung uns hier lediglich beschäftigt? Jenes erste Bedenken wird durch die Ueberlegung hinfällig, dass es sich in dieser Perspective gar nicht um den gewöhnlichen chronologischen Leitfaden der Ereignisse handelt, mit welchem der Historiker operirt, sondern um die psychologische Entwickelung der bezüglichen Erscheinungen auseinander; diese hat aber an sich Nichts mit der Zeit zu thun, sondern es kann vorkommen, dass z. B. zwei Thatsachen des Völkerlebens temporär durchaus nicht zusammenliegen, während sie doch innerlich, d. h. nach ihrer inhaltlichen Uebereinstimmung, unmittelbar zu einander gehören, wie Ursache und Wirkung: Ebenso ist es umgekehrt möglich, dass zwei zeitlich nach einander sich vollziehende Phänomene thatsächlich völlig verschiedenen Motiven entspringen. Das entscheidende Kriterium

für die Anordnung ist nicht das locale oder temporäre Moment, sondern das der inneren Gleichartigkeit; daher verschwindet für diese Anschauung die Schranke der specifischen Völkerbetrachtung, die sich mit dem einzelnen ethnischen Complexe beschäftigt, und andere nur so weit hineinzieht, als sie mit jenem in einem nachweisbaren historischen Zusammenhange stehen. „Rechtsgebräuche, welche mit verschiedenartigen ethnisch-morphologischen Organisationsformen auf's Innigste zusammenhängen und charakteristisch für bestimmte Entwickelungsstufen sind, findet man zeitlich durch Jahrhunderte und Jahrtausende getrennt bei verschiedenen Völkerschaften. Die Chronologie hat stets nur für ein einzelnes ethnisches Organisationsgebiet Bedeutung. Im ethnischen Gesammtgebiete liegen stets alle Entwickelungsstufen neben einander. Es ist nun möglich, diese sämmtlichen Erscheinungen des Völkerlebens bis zu einem gewissen Grade nach diesen Entwickelungsstufen zu ordnen und diese Entwickelungsstufen in einen genetischen Zusammenhang zu bringen. Man erhält alsdann ein ganz ähnliches Bild, wie es die genetische Morphologie an die Stelle des durch die systematische Botanik und Zoologie dargebotenen gesetzt hat" (Post, Bausteine f. e. allg. Rechtswiss. II, 5. Oldenburg 1881). Die einzelnen Elemente dieses Processes, welche im historischen Sinne das höchste Interesse beanspruchen, die Völker in ihren auf- und absteigenden Differenzirungsphasen, vergleichbar den rein individuellen biologischen Erscheinungen, verschwinden völlig gegenüber dem Unternehmen, die Genesis der menschlichen Race nach ihren verschiedenartigsten Manifestationen hin von den primitivsten thierischen Anfängen bis zu den complicirtesten Culturproducten zu zeichnen. Wie nun dieser Plan im Detail zu verwirklichen sei, welche Menge von Hülfsmitteln primärer und subsidiärer Natur hierbei zur Anwendung zu gelangen haben, darf uns jetzt nicht aufhalten: Wohl aber weisen wir im Anschlusse an den oben erwähnten Fundamentalsatz der Evolutionslehre nochmals auf die principielle Methode hin, die überhaupt der genetischen Weltanschauung eignet, d. h. auf das inductive Verfahren durch

unermüdliches Vergleichen der zur Prüfung vorliegenden Thatsachen nach ihren gegenseitigen Beziehungen das geheime Gesetz der Wechselwirkung zu entdecken, das alle jene sonst nur äusserlich mit einander verknüpften Ereignisse als wohlbegründete Entwickelungsmomente ein und desselben Geschehens aufzufassen gestattet. Diese comparative Methode, natürlich gestützt auf ein unendliches, täglich anwachsendes Material kann sich ebenfalls, wie auf biologischem Gebiete, derselben Hülfsmittel bedienen, die hier zu so überraschenden Resultaten geführt haben, wir meinen der empirisch gesicherten Rückschlüsse aus den specifischen Merkmalen und Symptomen, die nur noch singulär oder verkümmert vorhanden sind, auf den Charakter der schon längst verflossenen Periode; sie ist nur noch in diesen Ueberresten (von Tylor survivals genannt) vorhanden, welche für den Unkundigen häufig Gegenstand des Lächelns werden können, während sie für den Eingeweihten, der aus ihnen morphologisch die Structur der ganzen Organisation herauszuerkennen vermag, einen geradezu unersetzlichen Schatz ethnologischen Wissens enthalten. Vielleicht ist es uns gelungen, die Befürchtungen einigermassen zu beschwichtigen, welche gegen die wissenschaftliche Sicherheit unserer Disciplin sich immer noch erheben; es wäre in der That zu sonderbar, diesem Zweige naturwissenschaftlichen Denkens die gebührende Anerkennung zu versagen, die man doch sonst, ob gern oder ungern, jeder inductiv verfahrenden Forschung zugesteht. Aber um so heftiger wird sich der Zweifel erheben, den wir oben an zweiter Stelle berührten, nämlich ob überall ein thatsächlicher Zusammenhang dieser universellen Morphologie des Menschengeschlechts mit ethischen Problemen sich nachweisen lasse. Wir bemerkten schon vorhin, dass die ethnologische Behandlung sich durchaus nicht einseitig auf Darstellung sogenannter politischer Vorgänge oder auf Untersuchung von Rechtsinstitutionen beschränkt, sondern dass sie das ganze Leben der menschlichen Gattung nach ihren verschiedenartigsten Aeusserungen hin, in Religion, Sitte, Kunst u. s. f. in ihren Bereich zieht. Denn soll sie überhaupt ihrer Aufgabe

gerecht werden, eine Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu schreiben, so kann sie dieselbe nicht mit der engherzigen Verfolgung nur einer der vielen Strahlenbrechungen des Geistes lösen. So muss also eo ipso eine zusammenfassende Beschreibung sämmtlicher ethnisch-morphologischer Bildungen auch die verschiedenen Versuche in sich schliessen, welche der Mensch gemacht hat, um den einzelnen sittlichen Gefühlen und Strebungen einen mehr oder minder klaren Ausdruck zu verleihen; in diesem Sinne recapitulirt jeder Mensch je nach seiner Anlage verschieden die Entwickelungsstadien, welche überhaupt die Gattung, die Menschheit, durchlaufen hat, er ist, wie LEIBNITZ sagt, ein Spiegel der Welt, oder, um BASTIAN's Worte zu gebrauchen: „So werden wir unser eigenes Geistesleben und rein organisches Wachsthum in den Reflexen ethnologischer Spiegelung erschauen, um in einem klar zurückgeworfenen Bilde das zu erkennen, was unmöglich sein würde, an sich selbst abzusehen. Wenn sämmtliche Verhältnisswerthe in der Gedankenwelt festgestellt sind, dann muss sich der Gesetzesplan offenbaren, der, in der Auffassung individueller Existenzen gebrochen, aus eigenem Selbst als Bewusstsein hervorstrahlt, und aus der Mannigfaltigkeit ethnologischer Gestaltungen auf dem Rund geographischer Einheit schwebt der Flug der Geschichte in die Weite des Unbegrenzten fort" (Beiträge z. vergl. Psych. Vorrede p. XI). Wie die psychologische Bedeutsamkeit dieser Lehre klar ist, indem sie uns in fast experimenteller Anschaulichkeit in das verschlungene Gewebe bewusster und unbewusster seelischer Thätigkeit blicken lässt, so bietet sie auch für die vorliegenden Probleme den sichersten Ausgangspunkt und sehr häufig auch die einzig inductiv gesicherte Entscheidung. Anstatt also wie früher die Principien der Ethik rein speculativ zu entwickeln, etwa nach dem Vorgange der Alten das Schema des naturae convenienter vivere voranzustellen und darnach die verschiedenen Postulate zu construiren oder aus bestimmten vorweg gefassten Urtheilen deductorischer Art die einzelne Handlung und ihre Qualität zu präcisiren, anstatt solcher rein abstracter, nur durch die subjective Stimmung, nicht

durch die Thatsachen der Erfahrung bedingter Beweisführungen wurde durch den Einfluss der Naturwissenschaft das Augenmerk der Untersuchung hauptsächlich auf die Entstehung und Bildung sittlicher Werthbestimmungen gelenkt. Einerlei ob man sich diese nach Herbart als unwillkürliche Acte des Gefallens und Missfallens vorstellte oder sie als gebunden an die kritische Thätigkeit irgend eines bewusst verfahrenden psychischen Vermögens betrachtete, darin herrschte völlige Uebereinstimmung, dass nicht irgend ein supranaturaler Factor die Constituirung ethischen Lebens ausmache, sondern dass dies zu gründen sei allein auf die höchst wechselhaften, aber doch fortwährend sich bethätigenden Aussagen des sittlichen Bewusstseins selbst. So wurde auch für dieses Problem jener genetische Gesichtspunkt geltend, dessen fruchtbare Anwendung wir schon öfters zu constatiren Gelegenheit hatten. Der kategorische Imperatif, das Gewissen, Gutes und Böses, alle diese früher als völlig fertige Erscheinungen functionirenden Momente unterlagen somit derselben Prüfung, wie Alles, was überhaupt in den Bereich inductiv-empirischer Forschung gelangte. Mit dieser genetisch-psychologischen Methode, welche die Entwickelung sittlicher Begriffe zu erklären sich vornahm, wurde plötzlich der vordem häufig verspottete Gedanke Spinoza's wieder aufgenommen, den er in seiner nüchternen Weise so ausspricht: „Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens und Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn ein und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein... Unter Gut verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist; unter Schlecht verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns verhindert, ein Gut zu erreichen“ (Ethik IV, Vorrede). Damit ist das Vorurtheil beseitigt, dass es sich hier um etwas Substantielles an und in den Dingen handle, das schon vor jeder prüfenden Zergliederung an sich feststände, und nachdrücklich darauf hingewiesen, dass wir es mit einem erst allmählich sich bildenden, höchst wechsel-

haften Kriterium zu thun haben. Mag man nun diesen Werthmesser Gewissen, sittliches Bewusstsein oder sonst wie nennen (darauf kommt vorläufig Nichts an), so würde die erste und unweigerliche Forderung in einer graduellen Analyse derjenigen Gründe bestehen, welche für die Gestaltung jenes Factoren wirksam geworden sind.

Nun lehrt die Ethnologie, dass für die ursprünglichsten associativen Gebilde (denn vom isolirten Menschen redet diese Disciplin nicht) Sitte und Recht völlig congruent sind und erst in allmählicher Sonderung sich von einander differenziren. Alles dasjenige, was geeignet ist, die jeweilige Organisation zu erhalten und zu kräftigen, ist sittlich und damit eo ipso rechtlich, ganz abgesehen davon, ob sich die Beobachtung dieses Causalzusammenhanges, resp. der Verstoss gegen diese Reciprocität nur in der Form traditioneller, gewohnheitsgemässer Anschauung, oder in bestimmten codificirten Normen fixirt hat. Darnach ergiebt sich der Schluss, dass alle Maassnahmen, die auf die Consolidirung irgend eines socialen Gebildes abzielen, gut und sittlich, alle Collisionen mit ihren Principien schlecht und unsittlich sind.

Aber wir haben dadurch nur die Frage verschoben, nicht gelöst; denn es wird sich sofort der Zweifel erheben, woher denn jene Organisation zu erklären sei, deren Existenz erst jenen schwankenden und haltlosen Bezeichnungen ein sicheres Fundament verleiht? Einmal ist es selbstredend die bestimmte Eigennatur der Individuen selbst, die in irgend einem derartigen ethnischen Complexe vereinigt erscheinen; diese selbst nach der Art der Sensualisten als ein zufälliges, ex post kommendes Product der Erfahrung anzusehen, so dass der Mensch nach dem Ausdrucke Locke's als tabula rasa zur Welt käme, verbietet uns unsere kritische Ueberzeugung. Auch für den darwinistischen Standpunkt des struggle for life muss dies Moment unbedingt festgehalten werden, falls sich nicht die gröbsten mechanischen Vorstellungen einschleichen. Soll von einer Entwickelung, von einer Anpassung, von einer Differenzirung etc. wirklich die Rede sein, so genügt es nie, für den

verlangten Process eine Summe äusserer Bedingungen aufzuzählen, die aus einem bis dahin gänzlich unqualificirbaren Etwas (das man lieber Nichts nennen sollte) ein wirkliches, lebefähiges, von Anderen seines gleichen unterschiedenes Wesen zu gestalten vermöchten: Das ist eine Hexerei, die uns keine auch noch so geschickte Verwandlungshypothese jemals begreiflich machen könnte. In derselben Weise daher, wie auch die erkenntnisstheoretische Forschung sich genöthigt sah, für den Begriff des Atoms die Forderung eines specifischen psychischen Habitus aufzustellen, muss die Entwickelungsgeschichte beginnen nicht bei indifferenten, lediglich physischen Complexen allerlei äusserer Eigenschaften, gleichsam Reservoirs für einen ihnen völlig fremden, gleichgültigen Inhalt, sondern mit freilich sehr gleichartig gestalteten Exemplaren des genus humanum, die aber nichtsdestoweniger, um es ganz bescheiden zu bezeichnen, eine specifische psychische Reactionskraft für die Eindrücke der Aussenwelt besitzen. Die Genesis der Individuen biologisch und kosmisch weiter zu verfolgen, führt zu unendlichen Schwierigkeiten und hat im Besonderen für unsere nächstliegende Aufgabe kein unmittelbares Interesse.

Der zweite grosse Factor in dieser Geschichte ist nun die unendliche Reihe von Ursachen, die man gemeiniglich äussere nennt, und von denen wir nur als die wichtigsten Klima, Nahrung, Bodenbeschaffenheit und Fortpflanzung herausheben. Aus der ununterbrochenen Wechselwirkung dieser beiden, in ihrem Verhältnisse natürlich höchst abwechselnd intensiven Ursachen setzt sich jeder ethnische Complex, er sei so gross und klein wie er wolle, zusammen; Alles, was wir politische und äussere oder Cultur- und innere Geschichte nennen, überhaupt jegliches Ereigniss im Völkerleben würde in der Berechnung jener beiden Grössen seine Stelle finden, und es käme nur auf eine freilich immense Vervollkommnung unserer empirischen Kenntnisse und Hülfsmittel an, um aus dieser Mechanik den Verlauf des Geschehens zu construiren. So lange wir aber zu dieser universalen Arbeit noch nicht im Stande sind, begnügen wir uns, die Grundzüge für diese genetische Anschauung

zu entwerfen. Die ganze Mannigfaltigkeit der Organisationen unseres Erdballes würde sich, wie wir meinten, auf die immanente Wechselwirkung der Individuen und äusserer Bedingungen zurückführen lassen; jene müssten sich sowohl durch die Reibung untereinander, als durch die Anbequemung an die Aussenwelt fortdauernd umgestalten und je nach der Verschiedenartigkeit dieser beiden Momente divergent entwickeln. Dass wir auf den primitiven Stufen der Cultur verhältnissmässig eine grosse Uebereinstimmung hinsichtlich der Organisationsformen erblicken (obwohl selbst hier, wie die Ethnologie lehrt, keineswegs monotone Uniformität herrscht), ist aus der ziemlich geringen Differenzirung der menschlichen Race in ihren dürftigsten Anfängen wohl begreiflich; erst allmählich konnten unter fortwährenden Umwälzungen sich wesentliche Unterschiede in Sitte und Recht einstellen, aus dem blossen Individuum, einem gleichgültigen Exemplare der Gattung gleich anderen eine volle, specifisch geartete Persönlichkeit, aus der friedensgenossenschaftlichen Organisation der Staat werden. Das Sittengesetz für jene ersten Zeiten menschlicher Existenz war nichts weiter wie der Ausdruck ihrer ethnischen Organisation; will man nun noch weiter zurückgehen (obgleich die wissenschaftliche Begründung schwerlich mit dem rein individuellen Momente viel weiter kommen wird), so müsste man die psychische Disposition, welche wir dem Einzelnen eo ipso inhärent dachten, sich in der praktischen Berührung mit der Wirklichkeit als wirksam, dann durch heriditäre Uebermittelung den Nachkommen mitgetheilt und so das Gefüge eines socialen Baues und zugleich einen, wenn auch noch so seltsamen und beschränkten Kanon von sittlichen und rechtlichen Normen sich entwickelnd vorstellen. So etwa könnte eine bestimmte Summe von Gesetzen und Verboten, die dann späterhin in der Form instinctiver Regung (auch unterstützt durch die Erziehung) als Gewissen oder sittliches Bewusstsein auftreten würden, sich nach dem Analogon der Entwickelungstheorie gebildet haben, die dann selbstredend, wie ja die Erfahrung zeigt, je nach verschiedenen Eindrücken der Aussenwelt und den entsprechenden

Reactionen des Individuums, seltsam von einander abweichen könnten. SCHÄFFLE, der vom Standpunkte der Descendenztheorie am schärfsten diese Vorgänge zergliedert hat, fasst unsere Ausführungen so zusammen: „Wir wagen den Satz aufzustellen, dass Recht und Sitte als gesellschaftliche, auf Erhaltung des Gemeinwesens und seiner integrirenden Glieder gerichtete Ordnungen der Variations- (Neuerungs-), Anpassungs- (Organisations-), Vererbungs- und Streitvorgänge im Inneren der menschlichen Gesellschaft aufgefasst werden müssen, als Ordnungen, durch welche die natürliche Socialzuchtwahl immer mehr über die bestiale Form der natürlichen Auslese emporgehoben und die subjective Tugend, Rechtlichkeit und Sittlichkeit gesellschaftlich unterstützt und befestigt wird" (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. II, 38). Auf dem Boden also dieser genetischen Anschauungen finden wir die Phänomene der Ethik erklärt, die eine frühere Darstellung eben nur postuliren, nicht ableiten konnte. Wiederum würde sich diese empirische Begründung an die bekannten Worte SPINOZA's erinnern, dass keine Tugend vor dem Streben sich selbst zu erhalten gedacht werden könnte (Ethik IV, Lehrsatz 22); denn eben diese Voraussetzung der individuellen Existenz als conditio sine qua non für jede weitere sittliche That ist so selbstredend, dass auch nicht einmal der Zusatz besonders erläutert zu werden braucht, der in einzelnen Fällen, d. h. wo es sich um das Wohl der Gattung handelt, eine Preisgabe jenes Sonderdaseins fordert. Nun wird im Kampfe mit der Aussenwelt jegliche, selbst die kümmerlichste Organisation immer den besten Schatz für die eigene Sicherheit, die beste Garantie der Selbsterhaltung bieten und so sehen wir in naturgesetzlicher Nothwendigkeit durch jenen anscheinend rein egoistischen Trieb die Möglichkeit zur weiteren, friedlichen Ausgestaltung des Lebens erblühen: Die natürliche Auslese sichert jeden höheren geistigen Fortschritt und dieser ist nichts weiter, als die immer sich steigernde Vervollkommnung des Ganzen auf Kosten der potenzirten Leistungsfähigkeit des Einzelnen. Vermöge aber dieses sich stetig steigernden und grössere Sphären des socialen Lebens

beherrschenden Kampfes bildet sich eine immer schärfere und unvergleichbare Besonderheit des Individuums heraus, das, früher nur getragen von den psychophysischen Gesetzen des socialen Organismus, jetzt den dominirenden Mittelpunkt des ganzen Processes ausmacht. Während die primitive Cultur nur ethnische Institute kennt, welche die Bedeutung des Einzelnen gar nicht aufkommen lassen, nur Collectiveigenthum, nur Collectivehen, nur Collectivpflichten, wie die Blutrache und Friedloslegung immer nur Acte des betreffenden socialen Complexes sind, nie spontane Thaten individueller Willkür, so arbeitet sich erst sehr langsam aus diesem chaotischen, gleichartigen Gewirre die festgeschlossene Persönlichkeit des Einzelnen heraus, der in seiner Umgebung ein bestimmt abgegrenztes, höchstens mit Wenigen seines gleichen gemeinschaftliches Territorium von Pflichten und Rechten beanspruchen darf. Und je mehr sich dieser Individualisirungsprocess fortsetzt, um so mehr werden die früheren centralen Mächte in ihrem Werthe herabgesetzt, desto mehr verschwindet die Omnipotenz der betreffenden Organisationsform und wächst die Bedeutung und Wirksamkeit des Individuums. Und nicht minder einleuchtend ist, dass durch diese Decentralisation, durch diese Verlegung des Schwerpunktes der Entwickelung von der Organisationsform als solcher auf den lebendigen Factor der persönlichen Kraft das Gebiet der Sitte sich immer mehr differenzirt und damit ein bleibender Gegensatz zum Recht geschaffen wird. Daher die Erscheinung, dass in hoch gesteigerten Culturepochen sich die grössten Widersprüche zwischen rechtlichen und sittlichen Anschauungen zeigen, während umgekehrt, wie wir schon oben bemerkten, die ersten Stufen der Entwickelung kaum einen nennenswerthen Unterschied beider Sphären aufweisen.

Aber was haben wir mit diesem Versuche, um es kurz zu sagen, einer Naturgeschichte des Gewissens und überhaupt aller sittlichen Ideen Grosses gewonnen? Liefert uns diese Uebersicht wirklich einen untrüglichen Maassstab für die Entscheidung der strittigen Probleme, was nun als das höchste und erstrebenswerthe Gut, was hingegen von vergänglichem

Werthe oder gar als völlig eitle Illusion einer krankhaft aufgeregten Zeit zu gelten habe? Zweierlei, dünkt uns, liesse sich wohl als nicht unerheblicher Gewinn aus einer derartig genetischen Behandlung der einschlägigen Fragen verzeichnen. Zunächst ist es die Einsicht, dass der Anspruch der Moralsysteme, für irgend ein Princip eine ewige, unverbrüchliche Geltung gefunden zu haben, die auch schon latent immerfort bestanden habe, sich durchaus nicht mit den Thatsachen der Erfahrung verträgt. Es giebt schlechterdings kein absolutes, an sich seiendes, für alle Zeiten und Völker von vorne herein feststehendes Moralgesetz, keinen kategorischen Imperatif, der überall auf dem ganzen Erdballe und in allen Perioden dieselben Vorschriften mit derselben unnachsichtlichen Strenge ertheilt hätte, es giebt keine derartigen, dem Menschen immanente Grundsätze, die mit mathematischer Evidenz jedem Zweifel und Irrthume entrückt wären: Alles dies sind nur Abstractionen einer einseitig speculativen Richtung, die sich befangen an den Thatbestand ihres eigenen Bewusstseins klammerte, ohne im Geringsten die Genesis desselben zu untersuchen. Alle Versuche mithin aus a priori gegebenen, angeborenen Vermögen oder Gefühlen des Rechtes, der Billigkeit u. s. f. eine wissenschaftlich haltbare Ethik herzuleiten, sind gerade so verfehlt, wie die religiös gefärbten Anschauungen, die diese Erscheinungen supranatural als Geschenke göttlicher Offenbarung ansehen: Beide Argumentationen liefern keine Erklärung, sondern nur die Behauptung, dass unser sittliches Bewusstsein nun einmal so sei und sich so specifisch äussere. Der Werthmesser für alle ethischen Unterschiede liegt allerdings in einer durch stetig neue Erfahrungen bereicherten, hereditär übermittelten und aus bestimmten functionellen Dispositionen hervorgewachsenen Sphäre, die den einzelnen Menschen gerade so continuirlich umgiebt, wie die physische Atmosphäre. Aber dieser Fond sittlicher Momente erschöpft sich nicht in dem Urtheile des Individuums, noch ist er ein constanter und absoluter; je nachdem wie die Werthmessung schwankt, oder, wie Spencer sich ausdrückt, die Anpassung an Zwecke (d. h. Handeln) eine verschiedene

ist, variirt auch die Bestimmung über das der Thätigkeit vorschwebende und realisirbare Gut. Dies zeigt aber, wie die Erfahrung lehrt, innerhalb der verschiedenen Stufen, welche die Menschheit und in ihr der einzelne Mensch durchläuft, die denkbar heterogensten Fassungen, die an der Hoffnung, alle diese Widersprüche als Modificationen eines Princips begreifen zu wollen, nur zu bald verzweifeln lassen. Wollte man einen durchgehenden Grundsatz aufstellen, so könnte man, ohne der Zukunft damit vorzugreifen, Spencer Recht geben, wenn er den ethischen Process abgeschlossen sehen will in der vollkommenen Anpassung an Zwecke zur Selbsterhaltung und Förderung der Gattung, ohne Schädigung der gleichlaufenden Interessen anderer Individuen. Wie schwer übrigens das Verhältniss dieser beiden Factoren gegen einander abzumessen ist, zeigen die complicirten Untersuchungen, die jener Autor dem Egoismus und Altruismus am Ende seines bekannten Werkes (Die Thatsachen der Ethik, Deutsch von Vetter. Stuttgart 1879) widmet. Eine aber an sich fertige Moralität, die zu allen Zeiten bestanden und siegesgewiss alle Schwankungen individueller und geschichtlicher Strömungen überdauert hätte, kennt die genetische Ansicht unserer Tage nicht. „Nicht willkürlich gemachte und zufällige Grundsätze sind sie, sagt Schäffle, aber doch nicht ewig in dem Sinne, dass sie ursprünglich fertig wären, dass sie in geschichtsloser Weise zur Anerkennung gelangen könnten, aus einer anderen Welt in unser Gewissen plötzlich hereingerufen, oder dass sie dem verschiedenen Inhalte verschiedener Entwickelungsperioden gegenüber stets denselben concreten Inhalt haben müssten. Solcher Ewigkeit von Recht und Moral widerspricht die Erfahrung der ganzen Rechts- und Sittengeschichte. Eine Theokratie fordert sogar im Namen Gottes Vernichtung der Andersgläubigen; die primitive Stammesgenossenschaft befiehlt die Blutrache und die Vernichtung aller Feinde, heiligt Menschenopfer und Menschenfresserei, während unserer Toleranz und Humanität das Alles ein rechtlicher und sittlicher Gräuel ist. Aber derselbe collective Erhaltungstrieb ist es, der bei verschiedenen Bedingungen und Inhalten der

Selbsterhaltung Verschiedenes, zum Theil Entgegengesetztes erlaubt und verbietet" (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. II, 61). Durch diese Kenntnissnahme eines stetigen Entwickelungsgesetzes, das in den ethnischen Gebilden jeder Zeit das relativ Beste und Förderliche zu Stande bringt, werden wir vor dem, z. B. in der Aufklärungsphilosophie, noch so wirksamen Vorurtheile bewahrt, in einseitig teleologischer Verblendung die ganze Vergangenheit nur als Vorbereitung für die beneidenswerthe Gegenwart anzusehen, um uns in dem behaglichen Gefühle zu ergehen, wie herrlich weit wir es doch gebracht haben. Dieser angeblich so idealen, im Grunde doch herzlich egoistischen rationalistischen Denkart fehlt jeder gesunde historische Maassstab, der nicht voreilig die Prädicate des Absoluten und Ewigen gebraucht, um sie womöglich als glänzende Initialen wenn nicht der eigenen Existenz, so doch des betreffenden gotterleuchteten Jahrhunderts zu verwenden, sondern mit nüchternem Blicke die Bildung jedes geistigen Productes in den Epochen wieder aufsucht, die es als ihren adäquaten Ausdruck schufen. So gelangt man zu der relativen Werthschätzung jeglichen Geschehens, die, ohne die specifischen Unterschiede desselben aufzuheben, vielmehr jedem Stadium des Processes seine für sich bestehende und ausreichende Bedeutsamkeit lässt.

Aber nicht nur der Wahn einer absoluten Moral eines an sich seienden Guten und Bösen wird von der ethnologischen, auf kritische Erfahrung gestützten genetischen Weltansicht widerlegt, sondern das Kriterium, mit welchem jene idealistische Meinung in ethischen Problemen operirt, gänzlich beseitigt. Dieser Prüfstein ist meist das Gewissen oder das sittliche Bewusstsein oder die schlechthinnige Abhängigkeit von irgend einem autoritativen Princip oder sonst irgend ein Factor, der stets rein subjectiv gefasst wird. Statt sich, wie das üblich ist, in intricate Untersuchungen über Freiheit und Determinismus einzulassen, über das Verhältniss des Begehrungs- zum Vorstellungsvermögen, anstatt eine Reihe von angeblich absolut sichereren Geschmacksurtheilen aufzustellen, die billigend und missbilligend mit untrüglicher Sicherheit alle Handlungen der

Menschen begleiten, giebt die inductiv ethnologische Forschung zunächst alle derartigen speculativen Discussionen auf zu Gunsten der Fundamentalfrage: Entscheidet über das sittliche Gute und Schlechte das Individuum als solches mit apodiktischer Gewissheit, oder die jeweilige sociale Organisation, deren Typus eben die betreffende moralische Anschauung bildet? Wir überzeugten uns schon früher, dass die Antwort auf diese Frage zu Folge der Einsicht in die genetische Bildung jener Momente für den letztgenannten Factor sich aussprach. Wir begreifen jetzt, wie der Mensch ein Centrum sittlicher Ideen werden konnte; denn dies blieb so lange völlig unklar, als nicht der besondere Zusammenhang aufgezeigt wurde, der die Vorstellung der Verpflichtung in ihm erzeugte, und statt dieser Analyse allerlei, durch die Erfahrung nicht controlirbare Behauptungen über eine spontane intelligible Freiheitsthat des Individuums aufgestellt wurden, vermöge deren es sich aus der Causalkette der übrigen Wesen herauszuheben im Stande sei. In der ethnologischen Anschauung erschien aber jeder Einzelne eingefügt in die Beziehungen, welche er zu dem specifischen, tellurisch organischen Gebilde unterhält, das ihn producirt und erhält; aus diesem unlösbaren Zusammenhange ergiebt sich allererst die Möglichkeit einer Imprägnation sittlicher Vorstellungen, die in den primitiven Formen einen sehr einfachen, ja rohen Charakter gehabt haben mögen. Das Individuum ist der adäquate Ausdruck des moralischen Typus, wie er der ganzen Organisationsform eignet; Moralität heisst sonach nichts weiter, als die Congruenz des Individuums mit dem Charakter des ihn tragenden und erhaltenden Organismus, und diese wird desto höher sein, je mehr er zur Consolidirung und Förderung der betreffenden Association beiträgt. Je geringfügiger hier die Leistung ausfällt, desto armseliger wird die Entwickelung des Individuums verlaufen und umgekehrt je mehr jene Assimilirung hergestellt wird, desto reicher und voller wird das Leben ausfallen, ganz abgesehen davon, ob das zu erreichende Muster an sich sittlicher war, wie ein anderes. Denn wie schon die logisch immer noch zulässige Steigerung des Ideals durch eine

noch höhere Stufe zeigt, giebt es in der sittlichen Welt keinen absoluten Abschluss, dessen Erlangung irgend ein quietistisches oder nirwanahaftes Paradies verspräche, sondern unendlich verschiedenartige Abstufungen, die sich aber nur in unserer, d. h. durch die specifische Culturströmung des 19. Jahrhunderts beeinflussten Weltanschauung in diese Scala zerlegen: Für sich betrachtet genügen sie jeder in seiner Weise, soweit sie zur Conservirung irgend eines ethnischen Complexes zureichen, und sind daher gar keiner absoluten Werthschätzung fähig. Diese ethnologische Auffassung verlegt mithin das Problem von der zufälligen Entscheidung des Individuums, von dem als transcendent gesetzten Gewissen, das sich als deus ex machina in die Entwickelung drängt, auf den specifischen Charakter der socialen Organisationsform, der in dem Individuum einen zwar vorübergehenden, aber doch unerlässlichen Repräsentanten gefunden hat. Dadurch ist, wie wir anderwärts gezeigt haben (Ausland, 1881, p. 105 ff.), erst ein wahrhaft sicherer Ausgangspunkt für die Constructionen einer wissenschaftlichen Ethik geschaffen; denn Moral und Sitte erscheinen so als naturnothwendige Producte einer Differenzirung des Individuums im Kampfe und in der Anlehnung an die gegebenen Existenzbedingungen, die bald fördernd, bald hemmend diesen Process begleitet haben. Der Begriff der Pflicht kann nicht rein speculativ aus der schon als fertig angenommenen Natur des Menschen entwickelt werden und in der Form eines Postulates aus irgend welcher gedachten Beziehung desselben zu einer (fictiven) omnipotenten Autonomie der Vernunft sich ergeben; denn alle diese Versuche liefern keine wahre Aufklärung, weil sie die Lösung des Problems rein analytisch bewerkstelligen, indem die fraglichen Momente irgend welchem Factor, z. B. dem Gewissen, schon untergeschoben werden, um darnach als Folgen, Eigenschaften, Functionen oder wie man sich sonst ausdrücken will, aufzutreten. Es ist ein rein dogmatischer Machtspruch, der in diesem Sinne eine gewisse Angemessenheit des Individuums zu diesem als allgemein hingestellten und unnachsichtlich seine Erfüllung fordernden Sittengesetz hypostasirt:

Beides, sahen wir, ist empirisch nicht zureichend begründet, weder diese Apodicticität eines universalen Princips, noch die Heiligkeit desselben, vermöge deren ein Jeder sich verpflichtet fühlen müsste, es überall zu beobachten. Diese psychologische Nothwendigkeit ist so lange eine blosse imaginäre Forderung, gänzlich ihres Erfolges ungewiss, als nicht das wirksame Motiv aufgezeigt wird, das aus dem Verhältnisse des Einzelnen zu irgend einer fremden Macht die Anerkennung derselben als wünschenswerth oder gar als subjectiv unerlässlich rechtfertigt. Dies geschieht erst dadurch, dass jenes Moralprincip nicht in ätherischer Isolirung über dem wirklichen Verlaufe der Dinge schwebt, sondern als unmittelbarer Ausdruck der Beziehung erscheint, die sich für Jeden aus seinem Verhältnisse zu irgend einem ethnischen Organismus ergiebt. Da nun eben der Mensch nur getragen und erhalten wird durch diese Organisationsform, wird die sociologische Forderung begreiflich, mit allen Kräften die Entwickelung und den Ausbau jenes Complexes zu betreiben: Denn es ist ja nichts weiter als eine universelle Anwendung der primären Voraussetzung und Regel des alten Spinoza: Suum esse conservare, da das eigene Sein in der Existenz der ethnisch-morphologischen Bildung beschlossen ist. (Wir wiederholen, dass damit nicht, wie häufig voreilig geurtheilt ist, der als Schreckgespenst beliebte nackte Egoismus proclamirt ist, schon allein, weil nicht selten die Hingabe des persönlichen Daseins zu Gunsten der socialen Organisationsform nöthig ist.) Der Mensch kann nie als isolirtes Wesen sich voll und ganz ausleben oder den Begriff der Menschheit realisiren, wie es in rein idealistischen Darstellungen meist heisst, sondern erst in unmittelbarem Austausche mit Anderen seines gleichen, die auf vergleichbarer Entwickelungsstufe stehen; diese verschiedenen Phasen des Processes sind eben so viel Versuche, den socialen Beziehungen, unter denen er existirt, eine specifische Form zu geben, die dann, eben als adäquater Ausdruck seines eigenen Wesens, als Sittengesetz mit längerer oder kürzerer Dauer sich dem Bewusstsein imprägnirt. Fällt dieses Ergebniss seiner Anpassung an die äusseren Factoren

günstig aus, vollzieht es sich in ruhigen, gesetzlichen Bahnen einer stetigen, immanenten Umgestaltung, so speichert sich gleichsam in den Nachkommen durch hereditäre Uebermittelung eine ganze Summe von sittlichen Anschauungen (häufig freilich nur latent und unbewusst vorhanden) auf, die dann an dem Punkte fortgebildet werden, bis wohin die frühere Entwickelung sie geführt hatte; andernfalls bei grossen welthistorischen Umwälzungen oder speciellen pathologischen Erscheinungen müssen wir uns daran gewöhnen, das Gemälde eines solchen durch stete Rückfälle wieder unterbrochenen Fortschrittes verstehen zu lernen: Immer jedenfalls noch besser, weil der Wahrheit entsprechender, als in einseitig optimistischer Verblendung eine willkürlich ersonnene Hypothese über die lückenlose Entfaltung einer weltbeherrschenden sittlichen Idee, einer praktischen Vernunft als solchen, eines absoluten Sittengesetzes u. s. f. zu decretiren.

Nachdem die Wissenschaft den Aufbau der Ethik auf dieser neuen ethnologischen, durch die Entwickelungstheorie bezeugten Grundlage vollendet hat, lohnt es sich, auf die verschiedenen Detailfragen des Näheren einzugehen, welche meistens voreilig an die Spitze der ganzen Untersuchung gerückt werden, also das Verhältniss des Glückes zum Genusse oder der Freiheit zur Abhängigkeit und Zwange etc. zu bestimmen. Es würde dem Plane der vorliegenden Arbeit nicht entsprechen, überall den Spuren nachzugehen, welche etwa den Einfluss naturwissenschaftlichen Denkens in diesen Fragen verrathen: Aber die Bemerkung können wir nicht unterdrücken, dass die vielbesprochenen und gefeierten Principien des Optimismus und Pessimismus gar nicht in das Gebiet der kritischen Philosophie gehören. Bedingt lediglich durch die subjective Stellung des Einzelnen zu seiner Umgebung, hervorgegangen aus der ganz unzulässigen Verallgemeinerung dieser individuellen Eindrücke, geknüpft endlich in ihrer Entscheidung an ziemlich werthlose dialektische Erörterungen oder an den Hinweis auf eine Erfahrung, die ex confesso nicht experimentell sich in der ganzen sittlichen Welt anstellen lässt, enthalten jene Weltbilder

häufig recht geschickt gruppirte Combinationen, je nach der specifischen Tendenz günstig oder ungünstig gefärbt, mitunter auch geschmacklose Verzerrungen des wirklichen Sachverhaltes, nie aber eine leidlich objective Darstellung des Geschehens. Wie die anthropocentrische Einseitigkeit des teleologischen Princips recht grell in den Ausführungen des Optimismus hervortritt, so die blasirte, quietistische, weltschmerzliche Stimmung im Pessimismus: Beide kämpfen mit stumpfen Waffen, und, wie es nie gelingen wird, von einem universalen Gesichtspunkte aus jeglichen Vorgang zutreffend teleologisch zu erklären, gerade so unmöglich wird es einer Zukunftsstatistik sein, empirisch in der endgültigen Bilance die Summe des Uebels und Bösen weitaus grösser als die des Guten zu erweisen. „Gut oder böse, schön oder unschön wird Etwas nur, insofern w i r es zu einem bestimmten Zwecke oder Ideale in Beziehung setzen, welchem es gemäss oder nicht gemäss erscheint. Wir kennen und setzen wohl Zwecke und Ideale für unser menschliches Handeln; aber wir kennen keinen Zweck der gesammten Natur oder gar der Dinge an sich. Wir können also auch nicht sagen, ob die Welt eine durch und durch zweckmässige, also die möglichst beste Welt, wie der Optimismus will, oder ob sie die möglichst schlechteste Welt sei, was der Pessimismus vorzieht“ (Schultze, Phil. d. Naturw. II, 341). Aber ob wir optimistisch denken oder pessimistisch, ob wir einen Fortschritt der sittlichen Ideen, eine Einschränkung der bestialen Triebe, eine graduelle Rectificirung des Verhältnisses von Pflicht und Glück annehmen, oder den Menschen am Gängelbande nichtiger Illusionen dahintaumeln lassen, bis er endlich aus dem Rausche erwacht, skeptisch-quietistisch sich auf sich selbst zurückzieht, der Welt den Rücken kehrt oder sich selbst aufgiebt, — immer werden wir eines bestimmten Regulativs seiner Handlungen in Form von Motiven nicht entrathen können. Unbedenklich können wir Kant zustimmen, wenn er sagt, es sei Nichts in der Welt, ja ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden müsse, als ein guter Wille. Alle Talente des Geistes, Eigenschaften des

Temperaments und alle Glücksgaben hätten keinen inneren, unbedingten Werth, da sie ohne Grundsätze eines guten Willens böse werden könnten. Aber es fragt sich sehr, ob es der jetzige Stand der Dinge noch verstattet, der Kantischen Begründung des Willens zu folgen, als eines Vermögens, die Reihe der Erscheinungen auf's Neue anzufangen. Es ist bekannt, wie SCHOPENHAUER diese Darstellung einer intelligiblen Freiheit, mit der das transcendentale oder eigentliche Ich sich als Quelle jeglichen Geschehens auffasse und so dem gewöhnlichen Causalnexus entrinne, begierig ergriff, um darauf seine hylozoistische Lehre von dem Ansich des Willens zu gründen. Die mannigfaltigen Erfahrungen der Naturwissenschaft, ihre unermüdliche Gewohnheit, rein inductiv und empirisch für jedes Ereigniss eine genau abgeschlossene Reihe von Ursachen zu verlangen und erst dann ein allgemeines Gesetz zu formuliren, liessen bald keinen Zweifel mehr aufkommen, dass in jenen Bestimmungen keine kritisch gesicherten Resultate mehr zu erblicken seien, vielmehr der ohnmächtige Versuch, durch einen logischen salto mortale in das Transcendente hinein der unbequemen empirischen Welt, die immer einen unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzeigt, zu entgehen. Es war in der That gänzlich unerfindlich, in welcher Beziehung jenes fictive intelligible Ich zu dem, der wissenschaftlichen Untersuchung allein zuständigen empirischen stehe, es sei denn, dass man zum Verständnisse dieses Verhältnisses allerlei mystische Organe und Functionen creirte, wie intellectuelle Anschauung u. dgl. Gegeben ist für unsere theoretische Zergliederung, wie für unsere sittliche Beurtheilung einzig und ausschliesslich unser Selbst, bestimmt gleich allen anderen Erscheinungen biologischer Art durch das Walten der Naturgesetze, welche sich der Krone der Schöpfung gegenüber nicht rücksichtsvoller zeigen, wie irgend einem anderen Naturproducte. Ganz aussichtslos, wenigstens für eine nüchterne Betrachtung, ist der Versuch, diesen bestimmten Complex psychischer und physischer Momente in eine empirische und transcendente Hälfte zu zerlegen, deren jede besonderen Gesetzen

folge: Nur Mysticismus und Schwärmerei vermag über die Beschaffenheit jenes intelligiblen Factors allerlei anmuthige Erzählungen zu beschaffen. Wie gesagt, unter dem wachsenden Einflusse der inductiven Methode, wie sie namentlich die Naturwissenschaft vertrat, befestigte sich immer mehr (schon von den Tagen Herbart's an) die Ueberzeugung, dass die psychischen Phänomene jeglicher Form nicht eine regellose Flucht zusammenhangsloser Momente involvire, sondern dass sie vielmehr streng gebunden seien an das kosmische Weltgesetz, das unserem ganzen Denken zu Grunde liege, an das Causalgesetz. Anstatt des in sich widersprechenden Unternehmens, für das Gebiet menschlichen Wollens ein Privilegium sui generis begründen zu wollen, wäre der Nachweis der eigenthümlichen Gestaltungen, welche jenes universale Princip für unsere sittliche Welt angenommen hat, verdienstlicher gewesen, zu untersuchen, wie der ganze Inhalt der Vorstellungen immer motivirend auf die unendlich verschiedenartigen Objecte des Strebens und Begehrens eingewirkt hat, welche die Geschichte kennt. Alle ethischen Thaten werden ganz unverständlich, wenn statt der Herrschaft des Causalgesetzes das Regiment chaotischer Willkür auf den Thron gesetzt wird; denn jene als Manifestationen der ursprünglichen menschlichen Natur (veranlasst durch äussere und innere Motive) setzen zu ihrem Zustandekommen das unumschränkte Walten eines allgemeinen Mechanismus sowohl in der äusseren als in der inneren Welt voraus. Jenes, denn sonst würden sie als blosse Phantasmen unvermögend sein, in den Zusammenhang der übrigen Erscheinungen sich organisch einzufügen; dieses, da wir andernfalls sie als Ausgeburten einer plötzlichen Laune, niemals als die naturnothwendige Frucht einer bestimmten psychischen Entwickelung ansehen könnten, ihnen also niemals eine wirkliche sittliche Werthschätzung beizumessen berechtigt wären. So ist es in der That nicht zu verwundern, wenn sogar Männer, denen häufig spiritualistische Liebhabereien nicht mit Unrecht vorgeworfen sind, wie z. B. Fechner, die mit einer gewissen Geringschätzung die nüchterne kalte Anschauung der Naturwissenschaft, der Nachtansicht gegen

die farbenprächtige, glänzende Tagesbeleuchtung vergleichen, sich doch mit Entschiedenheit gegen die thörichten Uebertreibungen erklären, dass mit dem Princip des Determinismus, des durch bestimmte Motive necessitirten Wollens, die ideale Welt zertrümmert und das öde Getriebe eines blinden Fatalismus eingesetzt sei. Bedenken wir dazu, bemerkt Fechner, dass der Indeterminismus zwei Principien des Geschehens, das der Gesetzlichkeit und einer sich davon emancipirenden Freiheit in die Welt einführt, indess der Determinismus mit einem auszukommen weiss, — dass der Indeterminismus, indem er störende Eingriffe in den Naturlauf durch geistige Freiheit zulässt, den Dualismus zwischen Geist und Materie sanctionirt, ohne die Möglichkeit zu lassen, ihn in eine höhere Einheit aufzuheben, — und dass alle Schwierigkeiten, das Dasein des Uebels mit dem Dasein eines allgütigen und allmächtigen Gottes zu vereinbaren, nach indeterministischer Ansicht ungehoben bleiben (Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, S. 171).

Derartige Begriffskünsteleien eines empirischen und intelligiblen Ich, eine Wiederauffrischung, wie sie Laas treffend nennt, der eleatisch-platonischen Unterscheidung zwischen Sinnen- und übersinnlicher oder Verstandeswelt (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. IV, 344), mit der vermöge der Idealität der Zeit dem transcendentalen Subjecte die ganze Fülle titanenhafter Willkür zustand, haben gegenwärtig einer mehr inductiv, meist psychologisch gehaltenen Ansicht Platz machen müssen, der es vor Allem auf die Genesis des Sittlichen, der Phänomene des Willens u. s. f. ankam. Von diesem Standpunkte aus hat jüngst die bezüglichen Probleme v. Struve anschaulich in einer Arbeit behandelt, von der wir Einiges, da sie einen ähnlichen psychologisch-genetischen Weg verfolgt, wie der unsrige es ist, mittheilen wollen: „Was beim rohen Naturmenschen die äusseren Mächte nur langsam bewirken, das wird im Culturleben durch die Erziehung dem Kinde vom ersten Augenblicke seines Lebens an systematisch eingeimpft. Es wächst direct in eine feste Lebensordnung ein und wird gewöhnt, sich selbst und seine

Handlungen in sie einzufügen. Und Niemand kann leugnen, dass schon in diesen primitivsten Formen der Ein- und Unterordnung besonderer Handlungen unter ein Allgemeines, dass in dieser Zusammenfassung einzelner Willensmomente unter ein gemeinschaftliches Ziel schon das Wesen der Sittlichkeit gegeben ist. Denn auch die vollkommensten Erscheinungen der Sittlichkeit sind nichts Anderes als eine derartige Einfügung der einzelnen Willensäusserungen in ein höheres allgemeineres Ziel, das dem Geiste als seine sittliche Bestimmung vorschwebt . . . Das Individuum gelangt zuletzt in einen Zustand, in welchem es auf Grund dieser Einsicht (nämlich, dass eine Unterordnung unter die socialen Normen zweckdienlich sei) die innere Nöthigung, also Pflicht empfindet, die zufälligen Willensäusserungen selbstthätig zu bekämpfen und ihnen nur dann freien Raum zur Entwickelung zu gestatten, wenn sie mit jenen allgemeinen Zwecken und Zielen nicht in Collision treten. — — — Der Unterschied zwischen gut und böse, sittlich und unsittlich wird dadurch auf den Unterschied zwischen einer sich in das Allgemeine einfügenden und einer mit dem Allgemeinen in Collision tretenden Willensäusserung zurückgeführt. Das sogenannte Gewissen ist die Reaction, welche in der Gesammtheit der Willensstrebungen durch eine besondere Willensäusserung hervorgerufen wird. Das sittliche Bewusstsein ist das Bewusstsein von allgemeinen Zwecken und Zielen, denen die besonderen Willensäusserungen sich unterzuordnen haben" (Zur Psychologie der Sittlichkeit, Philos. Monatsh. 18, 18 ff.).

Der Verfasser entwickelt sodann, allerdings nicht auf ethnologischer Grundlage, aber doch im Principe mit unserer Ausführung übereinstimmend, den relativen Charakter jener sittlichen Norm, die sich als Gesetz dem Individuum zu erkennen giebt und der steten socialen Umbildung nach den verschiedensten Seiten unterliegt. Für unseren augenblicklichen Zweck ist das Wesentliche die Beziehung und ununterbrochene Wechselwirkung des Menschen zu jenen geschichtlich entwickelten Organisationsformen, die eine Entstehung und Ent-

faltung sittlicher Vorstellungen erst verständlich erscheinen lässt. Nimmt man vorläufig mit KANT den Willen als das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben, d. i. seine Causalität zu bestimmen (Kritik d. prakt. V., Einleitung p. 15, ed. KIRCHMANN), so bleibt doch bis zu der späteren Bestimmung des Menschen durch die blosse Form des Sittengesetzes oder der Autonomie, die gänzlich von sinnlichen Motiven absieht, ein grosser Schritt. Woher diese Norm, falls sie nicht durch die früher erwähnte Spaltung des empirischen und intelligiblen Subjects gestützt wird? Dieses Product einer rein speculativen und daher philosophisch unzulässigen Methode kann erst erfahrungsgemäss begründet werden durch den von uns versuchten Hinweis auf die realiter geschehenen Erfahrungen des Individuums, die ihren systematischen Ausdruck eben in jenem, nun als abstract angesehenen Gesetze gefunden haben. Denn das Sittengesetz ist eben nichts weiter als der Niederschlag, die Krystallisation aller unendlich mannigfaltiger ethischen Gefühle und Strebungen, die der Mensch in seiner geschichtlichen Entwickelung, d. h. in seinen verschiedenen Entwickelungsstufen geäussert hat, um dann auf dem Wege der Anerziehung und Vererbung als integrirender Bestandtheil der Humanität und Civilisation späteren Geschlechtern überliefert zu werden. Eine Freiheit aber als primäre Voraussetzung für diesen Process in dem Sinne eines Vermögens, eine Reihe von Handlungen von selbst anzufangen, d. h. aus dem bodenlosen Nichts in das wirkliche Dasein zu rufen, gehört zu den Ueberspannungen der idealistischen Philosophie, die aus ihrer Spontaneität eine Welt neu gestalten, ja schaffen zu können vermeinte. Will man jenen Ausdruck einer Autonomie noch festhalten, so kann er im streng inductiv empirischen Sinne nichts Anderes bedeuten, als die Bedingtheit des Willens durch sich selbst oder durch die in Form des Sittengesetzes gegebene Norm. Beides ist nämlich, wie wir schon andeuteten, identisch: Denn dieses Gesetz darf nicht mechanisch als abstracte, leere Formel gefasst werden, die über den eigentlichen Inhalt des Geschehens

schwebte, sondern als systematische Zusammenfassung der einzelnen concreten sittlichen Phänomene selbst; dieser scheinbar externe Factor ist nichts Anderes wie die Entfaltung und Entwickelung unserer eigenen Persönlichkeit (im Kampfe mit Anderen und mit der Natur). Nicht fremdartig stehen uns diese Regulative unseres Handelns gegenüber, sondern als immanente Ingredienzien unseres eigenen Wesens, da sie ja thatsächlich die verschiedenen Entwickelungsstufen bezeichnen, in welchen die sittliche Natur unseres eigenen makrokosmischen Ich sich fixirt hat. Erst durch diese directe Wesensgemeinschaft wird die Forderung KANT's verständlich, dass das Sittliche den Willen unmittelbar, d. h. eben ohne grossen Aufwand logischen Nachdenkens und gemüthvoller Affection bestimmen solle, dass das Gefühl der Achtung vor der Majestät des Gesetzes und das Gebot der Pflicht immerfort ein reges Entgegenkommen in uns findet. KREYENBÜHL bemerkt richtig: „Autonomie bezeichnet die Thatsache von ungeheuerster Bedeutung, dass der Inhalt des Sittlichen dem Willen nicht als ein äusseres, fremdes, bloss abstractes (generelles) Gesetz gegenübersteht, sondern die wahre Substanz und das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes selbst ist. Somit ist auch Freiheit im wahren positiven Verstande vom Inhalte des Sittengesetzes nicht verschieden, sondern das Vermögen, als autonomer Wille, als wahrhafter Geist, als ethische Persönlichkeit thätig zu sein". (Die ethische Freiheit bei Kant, Philos. Monatsh. 18, 144 ff.).

Nachdem wir so die unerlässliche Beziehung des Menschen zu dem Systeme seiner ethischen Anschauungen im Allgemeinen bestimmt haben (ohne weiter zu untersuchen, welcherlei verschiedene Momente in jenem Ideale sich vereinigt haben), ist es unsere dringende Pflicht, den Gedanken zu Ende zu führen, der schon fortwährend diese Erörterung begleitet hat, wir meinen die Freiheit des Handelns. Eingedenk der früheren Einwände gegen ein grundloses Geschehen, überhaupt gegen jede Restriction des Causalgesetzes nehmen wir es als ausgemacht an, jenen Begriff nur widerspruchslos denken zu können unter der (sei es helleren oder schwächeren) Beleuch-

tung durch Motive. Ein motivloses Ereigniss ist gerade so unmöglich, wie eine Bewegung, die von selbst anfinge, oder überhaupt ein Etwas, das aus dem Schoosse des Nichts an das Tageslicht träte. Mit dieser unweigerlichen Forderung der Determinirung ist aber sowohl deductiv als psychologisch-empirisch die ganze geistreiche Beschreibung des Willens als eines primären Vermögens gegenüber dem Intellecte als einem secundären Organ, wie sie SCHOPENHAUER und v. HARTMANN gegeben haben, eine pure Fiction, eine unhaltbare Phantasmagorie. Denn für die inductive Beobachtung existirt diese zu Gunsten eines metaphysischen Dogmas versuchte Trennung jener beiden psychischen Functionen durchaus nicht, und man könnte eher wieder an den Ausspruch SPINOZA's denken, dass Wille und Verstand Eins seien, Aeste ein und desselben Stammes: Denn thatsächlich giebt es kein Wollen, kein Begehren, weder ohne irgend einen Inhalt, d. h. ein erstrebenswerthes Object, noch ohne Motivation, d. h. ohne die dunkle oder deutliche Vorstellung dieses Processes. Die mythischen Erzählungen, mit welchen v. HARTMANN seine Leser über die blinde und vernunftlose Gier des Willens unterhält, der in unersättlichem Thatendrange sich in das Meer des Geschehens gestürzt habe, um dann, durch bittere Erfahrungen gewitzigt, schleunigst vom Schlachtfelde in die gesegnete Stille des Nirwana sich zurückzuziehen, mögen ein nicht unerhebliches Zeugniss für die anmuthige kosmogonische Phantasie des Verfassers sein, mit der Erfahrung vertragen sie sich schlechterdings nicht. Woher wissen wir denn überhaupt Etwas vom Willen und seinen Aeusserungen? Doch nur aus dem Bewusstsein, dass wir derartige Phänomene in uns und an Anderen beobachten! Und dieses Bewusstsein sollte während der eigentlichen Ausübung der Handlungen träumen oder in tiefen Schlaf versinken, dem ungestümen Willen die Herrschaft allein überlassend, und dennoch hinterher im Stande sein, uns von diesen Vorgängen zu berichten. WUNDT resumirt daher richtig: „Somit ist der Wille nur als Bewusstseinsthatsache und uns nur als solche bekannt: er ist von dem übrigen Inhalte des Bewusstseins so

wenig losgelöst zu denken, wie die sonstigen subjectiven Zustände, die wir als Reflexe der Willensthätigkeit auffassen, die Gefühle und Affecte, jemals getrennt vorkommen von den Vorstellungen, auf welche sie von uns bezogen werden. Und wie uns der Wille nur aus dem Bewusstsein bekannt sein kann, so ist andererseits ein Bewusstsein für uns gar nicht denkbar ohne die innere Willensthätigkeit. Alle Verbindung der Vorstellungen ist abhängig von der Apperception. . . . Das Selbstbewusstsein, wie es in der constanten Wirksamkeit der Apperception seine Wurzel hat, zieht sich schliesslich auf diese allein zurück, so dass, nach vollendeter Bewusstseinsentwickelung, schliesslich der Wille als der eigenste und in Verbindung mit den von ihm ausgehenden Gefühlen und Strebungen als der einzige Inhalt des Selbstbewusstseins erscheint . . ." (Grundzüge d. physiol. Psych. II, 2. Aufl., 387). Durch diese enge und unlösbare Verbindung beider Momente verschwindet die Möglichkeit einer willkürlichen Trennung psychischer Thatsachen, die ja überhaupt in der Geschichte der deutschen Philosophie eine so verhängnissvolle Rolle gespielt hat. Jene active Apperception verbindet die im Geiste vorhandenen oder durch äussere Eindrücke angeregten Vorstellungen nach bestimmten psychologischen Gesetzen, und geschieht eine derartige Reproduction vorzugsweise immanenter psychischer Elemente, so mag, wie Wundt sich ausdrückt, für den draussen stehenden Beobachter die dann erfolgende spontane Bewegung das Merkmal sein, aus welchem er auf das Vorhandensein sowohl von Willen als von Bewusstsein zurückschliessen kann (a. a. O. p. 398). Jedenfalls aber, darauf müssen wir bestehen, ist dieser Vorgang einer Verdichtung eigener Gedanken zu Thaten doch unzweifelhaft gerade so den Gesetzen des psychischen Mechanismus unterworfen, wie irgend eine andere geistige Function; auch hier eröffnet die unbedingte Anerkennung des Causalitätsgesetzes einen weiten, für die menschliche Sehkraft unermesslichen Ausblick auf eine ununterbrochene Reihe von Ursachen und Wirkungen. In dieser unendlichen Summe der Bedingungen ist die Möglichkeit jeglichen Geschehens beschlossen, und von diesem

universellen Gesichtspunkte aus ist die Autonomie, d. h. das Verhältniss des Menschen zu seinem sittlichen Ideale gerade so determinirt, wie irgend ein anderes, wie wir sagen, mechanisches Ereigniss. Es ist völlig nutzlos und widerstreitet der Aufrichtigkeit, diesem ersten Kennzeichen wissenschaftlicher Forschung, für ein minimales Territorium der Welt ein Privilegium sui generis in Gestalt einer spontanen, willkürlichen, das Heterogenste bald wollenden, bald negirenden Kraft, des bekannten liberum arbitrium indifferentiae zu verlangen und das Uebrige getrost der Herrschaft des Causalitätsgesetzes zu überlassen. Als ob es überhaupt eine grundlose Freiheit geben könnte! Freilich ist es für den beschränkten menschlichen Blick unmöglich, diese Kette von Ursache und Wirkung zu überschauen (was ja freilich überhaupt unmöglich ist, da diese Reihe weder einen Anfang kennt, noch ein Ende, also ewig und fortdauernd ist), aber nichtsdestoweniger müssen wir auch für die ethische Welt die Bestimmung des Willens durch das Causalgesetz im Principe festhalten. Ebenso können wir es nicht als eine auch nur augenblicklich befriedigende Lösung des Problems ansehen, wenn in der Selbstbestimmung der Coincidenzpunkt zwischen Freiheit und Nothwendigkeit gefunden wird oder vielmehr der Triumph jener geistigen Macht über diese mechanische blinde. Denn soll nicht der ganze Complex psychischer Zustände in ein chaotisches Gewirre auseinanderfallen, so gilt für die Beurtheilung des Ich nach seiner inneren Seite der Grundsatz einer ursächlichen Verknüpfung ebenso, oder jede wissenschaftliche Untersuchung hört auf. Der Wille, geknüpft in seinen Aeusserungen an den Zustand des ganzen Bewusstseins, von ihm getragen und in seinen Ausführungen geleitet, entwickelt durch die Anregungen der Aussenwelt, vermag weder sich von diesem inneren und äusseren Zusammenhange loszulösen, noch auch aus dem Weltgesetze herauszutreten, eine Welt für sich zu schaffen, in der nicht das Causalgesetz gültig wäre. Will man nun diese psychische Actionsfähigkeit des Menschen, je nach der Apperceptionskraft und sonstigen Veranlagung desselben sehr verschieden, durchaus

Willensfreiheit nennen, so haben wir Nichts dagegen, nur verbinde man nicht die traditionellen Vorstellungen eines spontanen, unbedingten, principlosen Handelns mit diesem Worte.

Eine unglückliche Verkennung der Situation hat leider andauernd die rückhaltlose Anerkennung des Causalitätsgesetzes für die besprochenen Fragen auch in der Gegenwart vielfach verhindert und damit eine einheitliche wissenschaftliche Weltanschauung unmöglich gemacht. Die Begründung des Handelns auf jene genau festgestellte Reihe von Bedingungen schien ängstlichen Gemüthern einer völligen Corruption gleichzukommen, einer besinnungslosen Identificirung von Gut und Böse, von Tugend und Verbrechen. Denn wenn nun doch einmal nicht von Willkür, von einer Wahl zwischen zwei Möglichkeiten die Rede sein könne, nun dann könne ja auch nur immer geschehen, was nach dem Schicksalsplane geschehen müsse und alles menschliche Verdienst, aller Kampf um sittliche Güter schrumpfe zu einer nichtigen Illusion zusammen. Vielleicht ist die unvorsichtige Art, wie entschiedene Deterministen solchen Einwänden begegneten, nicht unwirksam zur Bestärkung solcher nichtigen Vorurtheile gewesen; so leugnet z. B. Carneri völlig die Möglichkeit eines sittlichen Verdienstes bei dem deterministischen Standpunkte (Grundlegung der Ethik. Wien 1881; p. 295). Nichts kann falscher sein wie diese Schlussfolgerungen; denn so sehr wir im Interesse einer consequenten Weltanschauung die ausnahmslose Geltung des Causalitätsgesetzes vertreten, so sehr für einen universellen Blick die Summe alles Geschehens fest und unabänderlich daliegen müsste und nichts Neues sich ereignen könnte, so unbedingt halten wir an dem Gefühle der Freiheit, als einer unbestreitbaren Thatsache des Bewusstseins fest. Das Gewissen, die Reihe unserer sittlichen Verpflichtungen, unsere Beziehung zu bestimmten Idealen, die Zwecksetzung für jegliches Thun, ja die Motivirung unseres Handelns durch irgend welche Vorstellungscomplexe beweist, dass wir uns praktisch, d. h. empirisch in dem Verhältnisse zu Anderen frei fühlen und wir nur in diesem Glauben handeln. Woher nun dies Moment der Freiheit, der Verantwort-

lichkeit am letzten Ende stammt, dass wir uns als Schöpfer unseres Schicksals empfinden und nur unter dieser Voraussetzung sittliche Urtheile und Verurtheilungen aussprechen, wie dieser Glaube durch die anscheinende Souveränetät und Unabhängigkeit unterstützt wird, mit der überhaupt unsere innere Apperception sich gleichsam aus sich selbst ernährt, wie es zugehen mag, dass die wissenschaftliche Einsicht von der Unmöglichkeit eines Sprunges, einer Kluft in dem Causalitätsgesetze sich in ein und derselben Persönlichkeit wohl verträgt mit diesen Zugeständnissen rein praktisch subjectiver Art, das wird schwerlich je genügend erklärt werden. Voreilig ist es nur und wenig treuer empirischer Beobachtung entsprechend, diese Thatsache jener praktischen Freiheitsidee, eine rein subjective Erscheinung, zum Ingrediens des wirklichen Weltlaufs zu machen, dessen Verständniss doch erst anhob mit dem Augenblicke, wo es der vorurtheilsfreien Wissenschaft gelang, die Launen und Bedürfnisse menschlichen Begehrens und Wollens nicht mehr als Kriterien objectiver Erkenntniss sich aufdrängen lassen zu müssen. Sollen wir eine Vermuthung wagen über die Lösung dieses Räthsels, so müssen wir auf Gedanken zurückgreifen, welche uns eine psychologische Ueberlegung an die Hand giebt; bekanntlich führt unsere Weltanschauung auf zwei stetig an einander geknüpfte, aber nie aus einander ableitbare Elemente zurück, auf Bewegung und Empfindung. Jene schafft uns in psychogenetischer Entwickelung das Reich der Dinge mit ihren Eigenschaften und Zuständen, und ermöglicht es der wissenschaftlichen Forschung nach dem universalen Gesetze der Ursache und Wirkung, alles Geschehen bis in das kleinste Detail hinein nach streng mechanischen Bedingungen zu construiren. Hier ist Nichts von einer einzigen, Alles umfassenden Kraft zu bemerken, von Trieben oder spontanen Regungen, die plötzlich auftauchten, um den bisherigen gesetzlichen Verlauf zu unterbrechen und dann wieder in das frühere Dunkel zu versinken: Alles folgt vielmehr, ohne jeden individuellen Werthunterschied ausnahmslos den allgemeinen Gesetzen des Kosmos, die in ihrer Gültigkeit nicht

durch die rein zufällige Anwendung bedingt werden, sondern die ihre Bedeutung auch behalten würden, wenn durch ein urplötzliches Wunder alle Dinge aus der Wirklichkeit eliminirt würden. In diesem gleichsam absoluten Sinne pflegt die Naturwissenschaft meist die grossen Verfahrungsweisen der Natur anzusehen. Umgekehrt eröffnet die Empfindung als polarer Gegensatz den Einblick in die feinen Verzweigungen, welche die psychischen Functionen in ihren verschiedenartigen Entwickelungsstufen angenommen haben; hier ist es nicht in erster Linie die Aufstellung allgemeiner Gesetze, die unterschiedslos und abgesehen von jeglicher individuellen Gestaltung gälten, was die Aufmerksamkeit fesselt, sondern die Eigenart des einzelnen Elementes, in dem irgend ein geistiges Moment zum Ausdrucke gelangt. Daher gestattet es diese Perspective, von bestimmten Kräften zu reden, die dem Atome im Gegensatze zu anderen innewohnen, von Functionen und Dispositionen, die analog unserem Bewusstsein auch den übrigen Dingen der Aussenwelt zukommen sollen, von der Sensibilität, die Eindrücke der Umgebung in sich aufzunehmen und als Ausgangspunkte künftigen Handelns zu verarbeiten etc. Mit anderen Worten, wir haben in dieser doppelten Auffassung, diesem psychomechanischen Weltbilde, einen Spiegel, der genau die Grundbedingungen unserer eigenen Existenz und unseres Bewusstseins wiedergiebt; daher wird immerfort, entgegen der exacten wissenschaftlichen Thatsache einer durchgängigen Bedingtheit alles Geschehens, entgegen den streng mechanischen Grundsätzen unseres Verstandes die diametral gegenüberstehende Forderung unseres Gemüthes ihre Stimme erheben, und auf Grund des inneren Gefühles von einer relativen Unabhängigkeit unseres Ich seitens der Aussenwelt, in Hinsicht auf die unbestreitbare Thatsache, dass diese Emancipirung vom Causalnexus uns als (wie wir glauben) nothwendiger Schein im sittlichen Bewusstsein gegeben ist, das Princip des Indeterminismus und einer (wenn auch durch die Schranken des Organismus, der Vererbung, der Gesellschaft u. s. f. bedingten) Freiheit vertreten. Wir meinen mit vollem Rechte für unser praktisches

Verhalten, für unser Thun, das sich erwiesenermaassen auf jenes Phänomen stützt, aber aus demselben Grunde gänzlich unzulänglich und ungerechtfertigt für unsere theoretische Einsicht, deren erste und wesentliche That immer die rückhaltlose Anerkennung einer universalen ursächlichen Verknüpfung aller Erscheinungen bildet. Eine Reducirung jedoch beider Grundsätze, nicht, wie wir wollen, auf eine lediglich subjectiv motivirte psychologische Nothwendigkeit, sondern auf einen metaphysischen Ursprung führt, wie die Geschichte der deutschen Philosophie eindringlich genug gezeigt hat, weit von der gesicherten Strasse kritischer Erkenntniss in die wüsten Irrgänge theosophisch-mystischer Speculationen.

Nachdem wir so ein Verständniss über den richtigen Ausgangspunkt der Ethik und ihre Methode erlangt haben, wird es unerlässlich sein, die Einwirkungen zu verfolgen, welche die Naturwissenschaft auch auf die Aufstellung der sittlichen Ideale ausgeübt hat. Es würde über den Bereich unserer jetzigen Aufgabe hinausgehen, historisch diesen Process im Detail zu entwickeln; um so eher dürfen wir die früheren einseitig speculativen Versuche, das Ziel des sittlichen Strebens dogmatisch zu deduciren, an dieser Stelle mit Stillschweigen übergehen, als schon die eben abgeschlossene Erörterung die völlige Unmöglichkeit erwiesen hat, eine wissenschaftlich exacte Sittenlehre aus hypostasirten Begriffen, wie Tugend, Glückseligkeit, Gewissen, Gebot Gottes u. s. f. abzuleiten. Wir folgen vielmehr der dankbaren Verpflichtung, die modernen, unter dem ganzen Drucke entwickelungstheoretischer Ideen stehenden Anschauungen über die in Frage kommenden Probleme zu besprechen; vor Allem ist es das System des Utilitarianismus, das, besonders auf englischem Boden, zu grosser Blüthe gelangt, sich in den schärfsten Gegensatz zu allen früheren supranaturalen Richtungen gesetzt hat. Es ist wohl nicht zufällig, dass gerade in England von den Tagen des Hobbes, Locke, Hume bis zu Bentham, St. Mill, Spencer, Sidgwick u. A. hinunter das Princip des common sense, das politisch eine so hervorragende Rolle gespielt hat, auch für die Ent-

wickelung und Analyse ethischer Probleme bedeutsam geworden ist. Zwar fehlt es durchaus nicht an Connivenzen an den meist hart verurtheilten Intuitionismus, indem sich z. B. unvermerkt die Begriffe des Gewissens und der Sympathie als Stimulatoren des Handelns einstellten, und der common sense zu einem moral sense im intuitiven Sinne sich umwandelte: Allein für die weitaus meisten Behandlungen blieb doch das Princip der Nützlichkeit, freilich in höchst verschiedenartigen Modulationen, als centraler Factor bestehen. Die pessimistische Ansicht von Hobbes, begründet auf den ursprünglichen bellum omnium contra omnes und die Isolirung der mit ausschliesslicher Machtvollkommenheit begabten Affecte von jeder Vorstellungsthätigkeit, wurde durch Bentham zu einem universellen Egoismus umgeschaffen, mit dem Worte: The greatest happiness for the greatest number. Darnach hat ein Jeder gleichen Anspruch auf Glück, das zu erstreben ein dem Menschen eingeborener Trieb sei, und der Weg dazu ist die Verleugnung des persönlichen Vortheils zu Gunsten eines fremden. Dies System von Leistung und Gegenleistung, zu denen Jeder im Interesse seiner eigenen Wohlfahrt verpflichtet ist, dieses System also eines idealisirten Egoismus zeigt bedenkliche Seiten; denn zunächst ist es de facto sehr unwahrscheinlich, dass dieses Princip des wohlverstandenen Eigennutzens in dem Durchschnittsmenschen zur vollständigen Ausbildung gelangen werde, vielmehr spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass ihm diese ideelle Verwendung seiner aufopfernden Thätigkeit, wo nicht dauernd unklar bleiben, so doch nur sehr gelegentlich als Leitfaden seines Verhaltens sich herausbilden werde (vgl. Laas, Idealistische und positivistische Ethik, p. 189 ff.). Dann aber verfällt er wieder unrettbar den Normen, welche die traditionellen Autoritäten in der Form bestimmter Pflichten ihm vorschreiben; und dieses Bewusstsein einer Abhängigkeit des Menschen von einer abstracten Instanz leugnete gerade Bentham, der für die Apriorität dieses Verhältnisses die wechselnden Formen der Erfahrung einführen wollte. Ebenso ist der Satz von dem gleichen Anspruche Aller an das Glück unrichtig; sowohl die völlig subjective Verschiedenheit der

Ansichten über die Qualität und Quantität des Glückes, als auch die factische Unmöglichkeit einer zwangsweise erfolgenden socialistischen Vertheilung eines gleichen Antheils an Glück beweisen die Unausführbarkeit dieses Vorschlages. Endlich hat Spencer sehr glücklich gezeigt, wie der principielle Altruismus, der also nur im Dienste Anderer oder der Nächsten thätig zu sein befiehlt, zu den unlösbarsten Conflicten und Verlegenheiten schliesslich führt (vgl. Die Thatsachen der Ethik, p. 229). Denn nach den Forderungen dieser Theorie muss ja Jeder sich ausser Stande fühlen, die ihm von seinem Mitmenschen aufgedrungenen Wohlthaten en bloc anzunehmen, da sie offenbar eine Beeinträchtigung der Existenz, ja häufig eine Aufopferung des eigenen Selbst involviren; ausserdem sei es zugestanden, dass eine derartige Reception desjenigen, was sich das Individuum selbst zu erringen eigentlich verpflichtet sei, nur zur Schlaffheit und moralischen Laxheit führen könne. Diese Ansicht kann es also über ganz allgemeine Bestimmungen, die noch dazu jeder rationellen Anwendung entbehren, nicht hinausbringen, und sollte sie auch im Stande sein, einige praktische Vorschriften über das Verhalten der Menschen aufzustellen, über die theoretischen Grundfragen der Ethik würde sie keinenfalls völligen Aufschluss gewähren.

Doch ohne uns in complicirte Untersuchungen über das Verhältniss von Glück und Genuss, von der Bestimmungsfähigkeit des Menschen durch allgemeine und persönliche Interessen u. s. f. einzulassen, erscheint es dem Zwecke unserer Betrachtung entsprechender, in derjenigen Lehre ausführlicher und genauer die offenbaren Spuren darwinistischer Ideen nachzuweisen, welche gerade um dieses Momentes halber eine nicht geringe Berühmtheit erlangt hat, wir meinen Herbert Spencer's oft erwähntes Werk: Die Thatsachen der Ethik. Schon in der ganzen Anlage zeigt dieser Autor seine Abhängigkeit von entwickelungstheoretischen Anschauungen; denn anstatt, wie es meistens geschieht, mit langathmigen Discussionen über irgend welche Moralbegriffe zu beginnen, legt Spencer die biologischen Thatsachen seiner Darstellung zu Grunde. Das Handeln ist ihm

Anpassung an Zwecke und besteht in einer je nach dem Entwickelungsstadium des betreffenden Wesens sich immer mehr differenzirenden Combination von Bewegungen, bis sie im absoluten Sinne mit einer vollkommenen Anpassung an Zwecke zur Erhaltung und Förderung der Gattung ohne Schädigung der betreffenden gleichlaufenden Interessen anderer Individuen abschliesst: Natürlich nur ein Ideal, das selbst unter den höchsten Culturformen auch nicht annähernd erreicht ist. Damit ergiebt sich von selbst, dass dieser ganze Aufwand zweckmässiger Bewegungen die Erhaltung des Daseins als eines werthvollen Gutes eo ipso voraussetzt und die pessimistische Discreditirung der Existenz als subjective Willkür zurückweist. In dem guten Handeln liegt somit das Moment des dadurch für das Individuum selbst producirten Glückes eingeschlossen, und erst dieses Lustgefühl erklärt hinreichend die Pflicht, die aus einer allgemeinen Beziehung des Menschen zu bestimmten Tugenden oder abstracten Rechtsgründen nicht abgeleitet werden kann (ebenso wenig aus gegebenen, d. h. als vorhanden angenommenen Autoritäten, wie den Gesetzen Gottes oder des Staates). SPENCER's Theorie ist also eine hedonistische in universellem Sinne, berührt sich aber unmittelbar mit der utilitarischen Lehre, gegen die er unseres Erachtens vergeblich streitet. Denn seine Meinung, dass die sittlichen Fähigkeiten aus ererbten Veränderungen hervorgegangen seien, die durch gehäufte Erfahrungen verursacht würden, ist doch nichts Anderes wie das Zugeständniss, dass nicht a priori über den Werth der Handlung entschieden werde, sondern nach ihrer Qualificirung, zum Nutzen oder Schaden irgend einer Organisationsform zu dienen. Ebenso ist die Bestimmung unseres Philosophen über die vollkommene Anpassung, um dadurch das Glück des eigenen und fremden Ich zu befördern, offenbar nur eine Umformung des Utilismus; denn diese Producirung jenes Thatbestandes involvirt die Herstellung zugleich eines Nutzens sowohl im persönlichen wie im allgemeinen sociologischen Sinne, ohne welches jenes Glück und Wohl ganz abstract im Leeren schweben würde. Darnach unterliegt auch

nicht, wie er meint, das Nützliche völlig subjectiv schwankenden Bestimmungen, so dass jede That erst ad hoc auf dieses Merkmal hin untersucht werden müsste, sondern in der unerlässlichen Beziehung einer jeden Handlung zu dem Gesammtwohl des betreffenden Organismus finden wir, wie uns die frühere ethnologische Betrachtung überzeugte, den untrüglichen Werthmesser für die Beurtheilung. Diese Handlungen lassen nun nach SPENCER eine vierfache Auffassung zu, eine physikalische, biologische, psychologische und sociologische. Der physikalische Standpunkt betrachtet den Menschen als reines und volles Naturproduct und theilt ihm die Aufgabe zu, durch möglichst zweckmässige Combination der Acte und Vermeidung störender Mächte ein Gleichgewicht herzustellen, das sich als maassgebendes Princip für alle Lebenserscheinungen zeigt. Die biologische Betrachtung fasst jenes System der Bewegungen noch genauer als die normale Functionirung aller animalischen Regungen, der gegenüber jeder Excess, jede ungenügende Adaption eine Störung und zuletzt den Tod des Organismus herbeiführt. Daher bringt auch jedes anregende, freudige Erreigniss einen Ueberschuss in der Bilance unseres Daseins und die höchsten Regulatoren des bewussten Handelns (obwohl die instinctiven automatischen Vorgänge schon auf ein ähnliches Resultat abzielen) sind die Schöpfungen von Freude und Leid. Mit dem dauernden Fortschritte muss nun eine immer vollkommenere Anpassung an die gegebenen und erreichbaren Zwecke individuellen und gesellschaftlichen Lebens eintreten, und vom biologischen Gesichtspunkte erscheint demgemäss die Ethik als eine Wissenschaft, welche diese verschiedenen Stufen systematisch, aber inductiv entwickelt. Die psychologische Behandlung recurrirt auf den bekannten Dualismus unserer Existenz in Bewegung und Empfindung, oder, wie SPENCER es nennt, Erregung; aus dieser entwickelt sich im weiteren Verlaufe ein immer complicirteres Gebilde von Gefühlen und Gemüthsbewegungen, aus jener eine Gruppe von motorischen Processen, die sich correspondirend den inneren Differenzirungen gestalten. Das Ideal der bestmöglichen Anpassung von Hand-

lungen an Zwecke ist demnach äquivalent der Complication jener correspondirenden Reihen unseres Organismus und der Unterordnung der einfachen Erregungen unter zusammengesetzte, höher entwickelte. Hierdurch häuft sich im Laufe der Zeit eine immer wachsende Summe von Erfahrungen an, die social sich weiter vererben und den Grundstock des moralischen Bewusstseins ausmachen: So entsteht das Gewissen. Allmählich wird die ursprünglich rein autoritative Instanz zu einer wirklich moralischen Macht umgeschaffen, indem die Bekämpfung irgend eines sittlichen Uebels nicht mehr durch äussere Motive (Furcht oder Strafe oder Ehrsucht) bestimmt ist, sondern durch die Einsicht in die naturgemässe, d. h. sittlich schädigende und den betreffenden ethnischen Complex untergrabende Folge der Handlung selbst. Das Gefühl der Verpflichtung ist darnach erwachsen einerseits aus den autoritativen Elementen, welche irgend ein Gebot oder Verbot erlassen, und andererseits aus der immanenten Beziehung des Individuums zu diesen socialen Regulatoren, und insofern enthält nach Spencer die sittliche Nöthigung immer indirect das Moment eines Zwanges. Denn es ist für die Stufen der geläuterten Moralität klar, dass dieses Moment der Verpflichtung nur ein Uebergangsstadium sein kann, indem nachgerade eine solche Anpassung an den vorgesetzten Zweck erfolgt, dass diese sich ohne jedes Gefühl der Abhängigkeit und Einschränkung vollzieht, rein als Ausdruck der eigenen Natur, die hierin ihre Befriedigung und Freude sucht. Unser Autor ist hier also bestrebt, entgegen dem kantischen Rigorismus eine ähnliche Versöhnung zwischen Pflicht und Neigung anzubahnen, wie sie schon Schiller versuchte. Der sociologische Gesichtspunkt endlich nimmt ausführlich einen Gedanken auf, der stillschweigend schon immer diese Ausführungen begleitet hat und gelegentlich auch offen zu Tage getreten ist, die Beziehungen, welche zur Unterordnung des Individuums unter die allgemeine Wohlfahrt führen. Diese werden sich stärker geltend machen, wenn die Ansprüche der Gesellschaft und individuellen Existenz härter mit einander collidiren, z. B. in Kriegszeiten, wo die

Interessen einer fremden Gemeinschaft geradezu systematisch vernichtet werden und das eigene Dasein diesem Zwecke rücksichtslos zum Opfer fällt. Alle Stufen des socialen Lebens zeigen daher einen stetigen Compromiss zwischen den Ansprüchen, welche die Integrität des betreffenden Organismus stellt, und denen, welche von dem Individuum zum Schutze oder zur Bequemlichkeit seiner eigenen Persönlichkeit ausgehen. Jede Association besteht eben in dem unausgesetzten Austausch von äquivalenten Leistungen, die ebensowohl auf die Erhaltung der umschliessenden ethnischen Form, als wie auf individuelle Conservirung hinauslaufen und zwar das letztere durch das erstere. Die Geschichte zeigt nun ein schrittweises Zurückgehen der Anforderungen, welche die Gesellschaft erhebt und dagegen eine Vermehrung individueller Ansprüche; je mehr mithin auch die Hemmungen der gemeinsamen Wohlfahrt wegfallen (durch Verminderung der Kriege, Werthschätzung friedlicher Thätigkeit, Organisation der socialen Tugenden, wie Wohlthätigkeit etc.), desto mehr wird die Förderung individuellen Lebens, das dann in der Herausbildung der allgemeinen psychologischen und sociologischen Momente zu einem persönlichen Charakter besteht, Hauptzweck der praktischen Ethik.

Die weitere Ausführung, die Spencer diesen Problemen hat zu Theil werden lassen, die Constatirung der Relativität von Freude und Leid, die Untersuchung der einzelnen Compromissstadien, in denen sich Egoismus und Altruismus begegnen, kann hier füglich von uns übergangen werden. Denn uns lag ja nur daran, die Impulse der Entwickelungstheorie auch in dieser Sphäre zu veranschaulichen, und schwerlich möchte ein passenderes Beispiel gefunden werden können: Zuletzt werden wir freilich der kritischen Frage nicht ausweichen können, inwiefern diese universal-hedonistische Hypothese auch die Qualität des sittlichen Ideals genügend bestimmt. Zunächst treten uns die bekannten Vorstellungen der Selectionslehre frappant in der ganzen Untersuchung entgegen; da ist vor Allem die Anpassung an die Existenzbedingungen (hier die

sociale Umgebung, welche das leitende Princip der Deduction bildet, die, da sie mit Zwecken verbunden erscheint, in ihren höheren Differenzirungen nur als bewusste Handlung gefasst werden kann). Wenn freilich SPENCER auf die möglichst genaue Adjustirung an die Lebenszwecke die Höhe und Vollkommenheit eines Lebenswesens begründet, so wendet ROLPH mit Recht die rein subjectiv menschliche Schätzung dieses Verhältnisses dagegen ein, von der immer nur die Lebensart für menschliche Zwecke als besten adjustirt erscheine; im Uebrigen sei es klar, dass jede Organisation und oft die primitivste am evidentesten ihren Lebenszwecken entspreche (Biologische Probleme, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1882, p. 30 ff.). Freilich will uns bedünken, dass diese Correctur eine so selbstredende ist, dass sie kaum besonders ausgeführt zu werden verdient; denn nach der ganzen Weltanschauung SPENCER's kann von einer absoluten Anpassung und demgemäss von einer absoluten Werthschätzung nie die Rede sein, sondern nur von einer sich stetig steigernden Correspondenz innerer und äusserer Factoren und einer nur relativen Werthbestimmung, so dass aber trotzdem unserer menschlichen Beurtheilung dieser Process einer graduellen Vervollkommnung in der Auswahl der Ziele für die verschiedenen Formen des Begehrens unterliegt. Also in diesem Sinne vollendet sich nothwendig die rein animale Ethik schliesslich in einer humanen. Ebenso fundamental ist der Gedanke der Concurrenz oder der natürlichen Züchtung in biologischer und sociologischer Hinsicht zur Anwendung gelangt; in dem Mitbewerb um die Beschaffung der Existenzmittel ist unvermeidlich eine Collision der betreffenden Organismen gegeben, die nur zur Unterdrückung und Vernichtung der minder veranlagten führen kann. Das ideale Princip der Gleichberechtigung Aller zu gleichem Genuss muss fallen und vermag nur so noch indirect behauptet zu werden, als es sich um die Rücksicht gegen die Interessen der Wesen handelt, die nicht auf gänzlich verschiedenen, sondern ähnlichen oder gar denselben Entwickelungsstufen stehen. Nur so kann der erbarmungslose

Vernichtungskampf altruistisch umgewandelt werden, um aus der gegenseitigen Beziehung der Individuen zu einander und zu der gegebenen Organisationsform das Gefühl der Pflicht als einer absoluten Nöthigung (schon um die eigene Existenz zu erhalten) abzuleiten. Erst in diesen Phasen einer nicht mehr bestialen, sondern humanen Selection kann jene vollkommenste Lebensführung bestehen, von der wir oben sprachen, die bei höchst ausgebildeter eigener Lebensnutzung zugleich (und zwar wesentlich dadurch) die Erringung gleicher Ziele anderen gleichartigen Wesen ermöglicht. Endlich zeigt sich der eminent darwinistische Charakter in dem Bestreben, für alle Producte der Cultur, für alle Erscheinungen des höheren sittlichen Lebens die empirische Begründung in der inductiven Ableitung aus den Organisationsformen und den damit eo ipso gegebenen individuellen Anlagen zu liefern, und nicht mit einem Salto mortale in's Transcendente ein ewiges Sittengesetz und eine motivlose Freiheit einzuführen. Der Codex dieser natürlichen Ethik darf, wie v. Bärenbach bemerkt, keinen Paragraphen enthalten, der irgend einer Thatsache oder einem gesetzmässigen Zusammenhange, welche die Physik, die Biologie, die Psychologie, die Sociologie festgestellt haben, widerstreitet. Das sittliche Handeln muss und kann sich nur innerhalb der Grenzen entwickeln, die für alle menschliche Thätigkeit durch die allgemeinen Gesetze der Bewegung, der organischen Entwickelung, durch die besonderen Gesetze der menschlichen Organisation, die Gesetze der psychophysischen und physischen Vorgänge, schliesslich durch die speciellen Bedingungen der socialen Organisation gezogen sind (Die Ethik H. Spencer's, Unsere Zeit, 1882, p. 784). Dieser methodische Aufbau, frei von allen metaphysischen und spiritualistischen Hypostasirungen, stützt sich am letzten Ende auf die reale Basis, auf die wir in unserer Darstellung immerfort hinzuweisen uns verpflichtet fühlten, auf die Ethnologie (die übrigens auch in dieser Zeitschrift von Göring eine eingehende Würdigung gefunden hat, vgl. I, 389 ff.). Dadurch erhebt sie sich aus dem engen Rahmen einer psychologisch-dialektisch gehaltenen Individualethik zum Range einer empirisch,

inductiv begründeten Socialethik und gewinnt für alle ihre Probleme die mannigfachen Vortheile, welche wir früher für diese neue Methode und Formulirung der betreffenden Aufgaben schon zu verzeichnen versuchten. Es wäre thöricht, zu meinen, dass mit dieser Reform schon Alles geschehen sei, dass im Besonderen die Behandlung und Präcisirung der Resultate, wie sie SPENCER gegeben hat, überall ausreiche; so bedürfen ohne Frage die Bestimmungen über das Gute und Moralische (welches im Gegensatze zum Unmoralischen eine innere Inconsequenz und Planlosigkeit zeigen solle), die Herleitung des Genusses aus jeder normalen Action (wobei die Festsetzung einer bestimmten Grenze des Excesses und der Vernachlässigung, deren Ueberschreitung das animalische Wesen in seinen Functionen schwäche und schliesslich aufreibe, natürlich ziemlich subjectiv ist), die Identificirung von Moral und Genuss im Einzelnen noch vielfach genauerer Durchsicht und Verarbeitung: Allein der richtige Ausgangspunkt für die genetische Erklärung aller sonst supranaturalistisch decretirten Erscheinungen in Gemässheit unserer heutigen, wesentlich naturwissenschaftlichen Weltanschauung, mit einem Worte die rückhaltslose Anerkennung des Causalitätsgesetzes auch in der ethischen Sphäre, was SPENCER mit Recht eindringlich betont, kann nicht entschieden genug hervorgehoben werden.

Hedonistisch-utilitaristisch ist das System, das uns jetzt beschäftigt, eine Verschmelzung, wie sich ROLPH richtig ausdrückt, der sorglosen Genusstheorie des ARISTIPP mit der klugen Berechnung des EPIKUR, übersetzt in den modernen Humanismus (p. 45). Dass es sich hier nicht um Förderung und Bestärkung des privaten Egoismus handelt, dass alle Gründe, welche schon MILL gegen diese Unterstellung in's Feld führte, auch hier zutreffen, bedarf nach dem Obigen keiner weiteren Auseinandersetzung. Ist doch die Veredelung der Menschheit, die Herstellung einer möglichst durchgeführten Anpassung unter den socialen Formen, ist doch der Endzweck dieses Processes, die Identität von Moralität und Glückseligkeit nur in der Schonung und Pflege der anderen gleichlaufenden Interessen, also

auf Kosten individueller Bequemlichkeiten und Vortheile zu erreichen. Allerdings involvirt diese Entwickelung ein Moment, das bislang als gänzlich widerstreitend mit einer echten sittlichen Auffassung gegolten hat, ja das als das diametrale Gegentheil derselben von der idealistischen sowohl als realistischen Philosophie meist gebrandmarkt ist, die Lust. Schon oben erinnerten wir an die bekannte Formulirung Kant's, der, in dem Wunsche ein möglichst reines Kriterium alles Handelns zu erhalten, jeden materialen Beweggrund aus der Ethik verbannte und nur die abstracte Gesetzmässigkeit zurückbehielt. Es ist unschwer einzusehen, dass auch seine Bestimmung im kategorischen Imperatif wesentlich utilistisch gefärbt ist, gleichsam eine universelle Ausdehnung des Utilitätsprincips auf jegliches menschliche Handeln in der Welt (falls man es nicht vorzieht, zur Interpretation dieser Verpflichtung mystisch-theologische Gründe zu citiren). Ebenso bekannt ist, wie die spätere Gestaltung jener Hypothese consequenter Weise auch der hedonischen Motivirung andauernd Concessionen gemacht hat, so vor Allem in der ästhetischen Verwendung derselben durch Schiller. Auch in der neuesten Zeit hat es nicht an solchen gefehlt, die, im Uebrigen völlig den Standpunkt der speculativen Ethik theilend, doch gerade in diesem Punkte dem Rigorismus des Königsberger Weisen zu opponiren sich veranlasst fanden. So Lotze, der sich folgendermaassen äussert: „Es ist gar nicht mehr zu sagen, worin denn der Werth oder die Güte eines Gutes oder Guten dann noch bestehen sollte, wenn man sich das so Bezeichnete ausser aller Beziehung zu einem Geiste denkt, der daran Freude haben könnte. Nehmen wir an, in der ganzen Welt gäbe es gar Niemanden, der überhaupt Lust oder Unlust über irgend Etwas empfinden könnte, so wüsste man gar nicht, zu welchem Ende in dieser Welt Etwas geschehen sollte, und noch weniger, inwiefern eine Handlung besser sein sollte als irgend eine andere, da ja jeder neue Zustand b, der durch eine Handlung erzeugt würde, aller Welt ebenso gleichgiltig sein würde, wie der frühere a, den sie verändert hat. Mit einem Worte: es giebt gar keinen Werth

oder Unwerth, der an sich einem Dinge zukommen könnte; beide existiren bloss in Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt" (Grundzüge d. prakt. Philos., p. 7). Und weiter: „Wenn wir auch als sittliche Wesen keinen Anspruch auf ein Wohl machten, das uns belohnen sollte, so würden wir doch theoretisch die Weltansicht ganz absurd finden, die überhaupt noch von Geboten, nicht bloss von einem Müssen, sondern von einem Sollen spräche, obgleich die Erfüllung dieser Gebote nichts Besseres zur Folge hätte, als ohne ihre Erfüllung auch würde geschehen sein. Müssen wir also die Erzeugung von Gütern als den letzten Zweck alles Handelns betrachten, so haben wir auch keinen Grund, über die Seligkeit zu spotten, welche z. B. das Christenthum ganz ausdrücklich als das Ziel der Sittlichkeit ausspricht. Die antiken und rigoristischen Lehren, die scheinbar jeden Lohn der Tugend perhorrescirten, hatten doch auch einen vor Augen: er bestand in der Selbstachtung, die der Tugendhafte sich erhielt, und ohne welche er, wenn wenigstens sie nicht der Lohn seiner Entsagung gewesen wäre, ebenfalls keinen vernünftigen Grund gefunden haben würde, diese Entsagung zu üben" (p. 15; vgl. Mikrokosm. III, 43, 425, 559 etc.). Und wie das abstracte Tugendideal in optimistischer Fassung, so unterliegt auch die pessimistische Formulirung v. Hartmann's, die in quietistischer Resignation das erstrebenswerthe Gut erblickt, denselben unmittelbaren Beziehungen zu unserem Gefühle, das in bestimmten Werthschätzungen, getragen von den Erregungen der Lust und Unlust, sein Urtheil zu erkennen giebt. Also so ganz neu und überraschend ist die Verwendung dieses Momentes bei Spencer als solche nicht, nur die endgiltige Reducirung jeglichen Handelns auf dies Princip könnte Bedenken erregen. Jene möglichst vollkommene Adjustirung der Zwecke, welche das Princip der Spencer'schen Ethik ausmacht, ist offenbar auf dem Wunsche basirt, all denjenigen Leiden und Schädigungen zu entgehen, die sich aus dem entgegengesetzten Verfahren nothwendig ergeben würden. In diesem Sinne ist für die primäre Entwickelung unbedingt der Satz der Utilisten zuzugeben, dass es

sich ursprünglich um die Herstellung eines Ueberschusses der Freude über das Leid handle; ebenso ist es unzweifelhaft (was auch von mehreren Forschern, z. B. Bentham, zugestanden wird), dass aus diesem Rangverhältnisse beider Momente sich nur bestimmte Quantitätsunterschiede folgern lassen, so dass eine innere qualitative Verschiedenheit gänzlich illusorisch ist. Aber es fragt sich sehr, ob wir überall für die complicirteren Formen der ethischen Entwickelung mit diesen Zahlengrössen ein und derselben Scala auskommen können, und ob sodann überhaupt nur von einem temporären Ueberwiegen der Lust im Genusse gesprochen werden dürfe, und nicht vielmehr das echte und reine Glück keine arithmetischen Stufenverhältnisse anerkennt, sondern ein incommensurabler, rein qualitativer Zustand ist, dem jegliche Begehrlichkeit, also auch das Ingredienz des Leides fehlt.

Zunächst ist zu beachten, dass das Glückseligkeitsstreben der Menschen ein höchst subjectiv divergentes ist und dass, obwohl nie alle, sondern immer nur eine kleine Anzahl der zu sogenannten Bedürfnissen fixirten Wünsche erfüllt werden kann, mit der stetig fortschreitenden Differenzirung das Ideal und der Inhalt dieser eudämonistischen Vorstellung immer reicher und voller sich ausbildet. Beruht dies für den primitiven Menschen und für das Thier wesentlich noch in der Eliminirung der störenden Hindernisse und Gefahren, ist also wesentlich prohibitiv und negativ, und erweitert es sich graduell immer zu complicirterer und verfeinerter Gestaltung: So steht die Auffassung und der Anspruch an diesen Regulator des Lebens, wie sie der rohe Urmensch empfinden mochte und wie sie dem durch alle Errungenschaften der Cultur äusserst prädisponirten und entwickelten Zeitgenossen unserer Tage vorschweben, fast gänzlich unvereinbar einander gegenüber. Eben vermöge dieser unendlich vervielfältigten Ausbildung jenes sittlichen Ideals ist es eo ipso reicher und inhaltsvoller, wenn gleich schwerer und seltener realisirbar wie das rohe, an die nächsten sinnlichen Eindrücke geknüpfte Bild, das den Wilden beseelt. Durch den verwickelten und doch so

einfachen Mechanismus, mit welchem sodann das ganze gesellschaftliche Leben operirt, entwickelt sich in dem socialen Verkehre durch rastlosen Austausch der Arbeitsleistungen ein bestimmtes, noch durch andere Normen getragenes System von Strebungen, die, obwohl sie individuellen Genuss bereiten, dennoch gleicher Weise eine universale Glückseligkeit zu stiften sich bemühen. Rolph schildert diesen Process mit folgenden Worten: „Auf Grundlage der sich unablässig steigernden und complicirenden Glückseligkeitsbestrebungen des Einzelnen wird der gewaltige Umschwung von der egoistischen zur altruistischen Lebensführung bewirkt. Das Ziel der individuellen Glückseligkeitsbestrebungen bleibt dieselbe egoistische Glückseligkeit, aber es ist jetzt nur auf dem Wege der Cooperation, des Altruismus zu erreichen. Mit der Durchführung des Princips der Cooperation, auf dem die vollere Lebensnutzung und der vollere Lebensgenuss beruht, wurden die Menschen so abhängig von einander, wurden ihre Interessen so eng verflochten, dass die Leiden des Einzelnen, wie sein Wohlergehen auf den Zustand der Gesammtheit in entsprechendem Sinne zurückwirkten. Heutzutage ist dem Einzelnen unmöglich, irgend Etwas in seinem eigenen Interesse zu thun, ohne einer Menge Anderer eben dadurch zu nützen. Und je complicirter die Arbeitstheilung einerseits, und je lebhafter und vielseitiger die Glückseligkeitsbestrebungen, deren Maass sich in der Fülle der Bedürfnisse ausspricht, andererseits sind, um so mannichfacher ist die Interessenverkettung, um so entwickelter der Altruismus. Er wächst also im Verhältniss zu dem Wachsthume der Intensität und des Inhalts der erstrebten Glückseligkeit" (p. 165). Wir sehen somit, wie aus der ursprünglich egoistischen Haltung des Princips, aus der Voraussetzung des individuellen Glücks, allmählich mit Nothwendigkeit, je mehr die Associationsformen sich entwickeln, die Forderung eines universellen Hedonismus herauswächst, der selbstredend, da sein Inhalt sich immer specifisch nach singulären Bedingungen modificirt, eine einseitig subjective Färbung trägt. Das Sittengesetz ist in dieser Auffassung der abstracte Ausdruck aller dieser realen Be-

ziehungen, die zwischen den einzelnen Gliedern einer Organisation obwalten, und die früher egoistisch-utilistische Rücksicht auf die Behauptung des eigenen Daseins in dem gegenseitigen Kampfe erhebt sich zu der sociologisch-sittlichen Verpflichtung, durch Steigerung des Lebensideals anderer, gleichartig organisirter Wesen die Entwickelung des ganzen ethnischen Complexes, der Alle umschliesst, zu fördern. Auch dies kann nur geschehen durch Reproducirung aller derjenigen Erfahrungen und Eindrücke, die jene morphologische Bildung auf den Einzelnen ausübt und andererseits durch die specifischen Reactionen, die in Gestalt bestimmter, durch Vorstellungen motivirter Handlungen des Individuums vor sich gehen. Diese, obwohl determinirt durch den ganzen psychischen Mechanismus und sodann durch das jedes Geschehen involvirende Causalitätsgesetz, werden wir unbedenklich frei nennen können, sofern wir darunter nicht die blinde Willkür einer völlig unumschränkten und grundlosen Wahlfähigkeit, sondern die Aeusserung und Entwickelung der eigenartigen Natur des Menschen verstehen, wie sie unter stetiger Beleuchtung durch das Bewusstsein sich zu bestimmten Thaten entschliesst. Aber richtig ist es, wenn für diesen continuirlichen Compromiss zwischen Egoismus und Altruismus nicht in's Blinde hinein eine in jedem Augenblicke fühlbare Vermehrung der Glücksempfindung zugelassen, sondern für einzelne Höhepunkte dieses Processes die vollständige Abwesenheit des Wunsches und damit des Leides, als einer Nichtbefriedigung desselben gefordert wird. So unzweifelhaft es ist, dass das gewöhnliche Getriebe des menschlichen Lebens auf ein infinitesimales Maximum, auf einen rein imaginären Punkt dieser Glückseligkeitsbestrebung hin arbeitet, der erreicht, sofort eine weitere Anspannung der Kräfte provocirt, gerade so unbestreitbar ist es, dass das wahre Glück eine Absorbirung jedes Begehrens enthält und somit des quälenden Stimulus entbehrt, der Schopenhauer zur Fiction der Negativität dieses und der Positivität des Leides verführt hat.

„Was man Glück nennt," sagt Heymans, „ist nichts Anderes als der Genuss, hervorgehend aus dem Zustande der Wunsch-

losigkeit" (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. VI, 172). Alle höchsten und edelsten Stimmungen, seien sie religiöser, ästhetischer oder ethischer Art, überzeugen einen Jeden unmittelbar von der Wahrheit dieses, freilich nicht die landläufigen eudämonistischen Erregungen treffenden Satzes. Aber eben so unausweichlich ist auch die Consequenz, dass die Steigerung des Glückes und die Bereicherung unseres Ideals nur möglich ist unter der unablässigen Reizung durch die Wünsche, die den Menschen von einer Entwickelungsstufe zur anderen treiben. Denn sonst müsste man (was gänzlich widersprechend ist) für alle Werthunterschiede dieser Reihe nur quantitative, keine qualitativen Differenzen zulassen, gestehen, dass das sittliche Bild, welches der Feuerländer sich über die Höhe seiner Entwickelung entwirft, materiell völlig identisch mit den complicirten und feinsinnigen Elementen ist, die unser Bewusstsein uns an die Hand giebt. Das stumpfe Dahinbrüten, die thierische Befangenheit in der Knechtschaft der Natur, der brutale Egoismus einer primitiven Weltanschauung des Wilden kann gerade so wenig mit der geistig potenzirten und ethisch vollendeten Entwickelung eines Mannes unserer Tage verglichen oder gar inhaltlich auf dieselbe Werthstufe gesetzt werden, wie wir in der psychischen und moralischen Abgestorbenheit der Strebungen eines Blasirten oder eines forcirten Asceten die Erfüllung wahren Glückes in einer angeblichen Wunschlosigkeit zu erblicken vermögen. Das freilich dürfen wir am Schlusse dieser Betrachtung nicht verhehlen, dass wir hiermit einen sehr engen, für Manche vielleicht unbequemen Zusammenhang des Erkennens und Handelns, der Logik oder Ethik geschaffen haben, oder drücken wir uns richtiger aus, dass wir auf denselben Ausgangspunkt nach dieser kritischen Durchmusterung der verschiedenen Standpunkte zurückgeführt werden, den uns schon die metaphysische Ueberlegung am Anfange nahe legte. Soll der oft citirte Ausspruch von Leibnitz, uns als Spiegel der Welt anzusehen, kein leeres Wort, eine poetische Floskel bleiben, so ist es unbedingt nothwendig, diese Resonanz auch auf die sittliche Sphäre auszudehnen; es ist ein gewaltsames und höchst

subjectives Verfahren, den unlösbaren Connex psychischer Kräfte derart zu lockern und zu zerreissen, dass man einigen Factoren die Aufgabe einer logischen, anderen die der ethischen zuschreibt, ohne je an einen gemeinsamen Mittelpunkt zu denken, der alle diese Entwickelungen als Veränderungen seiner selbst empfände. Wie gesagt, alle pessimistische Verbitterung, alle raffinirte Blasirtheit streitet nicht gegen diesen Fundamentalsatz der Reciprocität logischer Erkenntniss und sittlicher Thätigkeit; aber mit dieser Ueberzeugung ist auch ein specifischer, wenn auch vergleichbarer Werthunterschied der verschiedenen Ideale gegeben, die nicht zum wenigsten von der Höhe und Reife intellectueller Ausbildung bedingt sind. So häufig im praktischen Leben sich jener Zusammenhang durchlöchert zeigen und anstatt dessen ein sehr labiles Gleichgewicht der ethischen Vorstellungen an die Stelle treten mag, so gewiss ist der Inhalt des Bewusstseins höher entwickelter Individuen nicht bloss logisch richtiger, sondern auch sittlich reicher, schon allein weil es ein viel grösseres Gebiet der fraglichen Aufgaben beherrscht und mit klarer Unterordnung subjectiver Willkür unter die allgemeinen socialen Normen diejenigen Handlungen verrichtet, welche entweder an ein minder differenzirtes Wesen überhaupt nicht herantreten, oder von ihm rein mechanisch vollzogen werden. Und in diesem Sinne kann man es wohl mit Rolph für eine lösenswerthe (durch staatliche und pädagogische Mittel unterstützte) Aufgabe halten, geradezu die Erweiterung der Glückscapacität der Menschen zu bewirken, weil hierin nach unserer Anschauung zugleich intellectuelle Aufklärung und sittliche Aufklärung bedingt ist. (Vgl. ähnliche Gedanken bei Fechner, Tagesansicht p. 219 ff.)

Noch einmal möchten wir auf Spinoza hinweisen, der, mag auch seine Subsumirung des Willens als eines Vermögens des Bejahens und Verneinens unter eine rein logische Perspective sich wenig psychologisch rechtfertigen lassen, doch die unmittelbare Wechselwirkung des kritischen Denkens mit dem ethischen Verhalten sehr klar geschildert hat: „Alles, was

man aus Vernunft erstrebt, ist nur die Erkenntniss, und die Seele hält, so weit sie sich ihrer Vernunft bedient, nur das zur Erkenntniss Führende für nützlich", und: „Das Gut, welches Jeder, der der Tugend folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist" (Ethik IV, Lehrs. 26, n. 37).

Bremen. THS. ACHELIS.

Anzeigen.

Zur Physiologie und Pathologie des Gedächtnisses.

Ribot, Th., Directeur de la Revue philosophique, Les Maladies de la Mémoire. 8⁰. (II, 169 S.) Paris, Germer Baillière et Comp., 1881. 2 fr. 50 C.

Der Autor geht — im Anschluss an Hering u. A. — von einer allgemeineren Reflexion aus: Jeder Anstoss auf irgend einen Körper lässt eine Spur zurück, die sich nie mehr völlig verwischt; die Molekule, einmal in andere Lage und andere Schwingungen gebracht, kehren nimmermehr genau in den alten Zustand. Je häufiger der gleiche Anstoss sich wiederholt, desto geringer wird die Fähigkeit der Molekel zur früheren Bewegungsart, desto mehr passen sie sich der Anstossbewegung an.

So bei todter, bei lebendiger, bei nervöser Substanz.

In jeder Nervenfaser, in jeder Ganglienzelle erfolgt dies Spiel zeitlebens. Ja, was diese betroffen während des Daseins von einem Individuum, ist's nicht allein — die Einflüsse auf die endlosen Reihen der vorangegangenen lebenden Wesen haben ihre Spuren zurückgelassen, haben in deren Nervensystem anatomische Anlagen und Verbindungen, Fähigkeiten gelegt und befestigt, welche, ein Gedächtniss der Art, von Geschlecht zu Geschlecht sich vererben.

Der Eindruck erhält sich; denn eine Zelle, durch die Ernährungsvorgänge im Innern stetig verändert, bleibt doch beständig in ihrem, durch alle erlittenen Eindrücke bestimmten Gepräge, indem die neuen Molekel genau sich ordnen nach dem Typus der Molekel, welche sie ersetzen. Die junge Zelle bewahrt die Modificationen der untergehenden Mutter, da sie deren molekuläre Anordnung wiederholt. Auf gleiche Weise erhalten

sich auch die einmal gesetzten Verbindungen zwischen Zellen und Nervenfasern.

Auf solcher Grundlage baut sich das Gedächtniss auf als eine Entwickelung in unmerklichen Uebergängen von niedrigster Stufe bis zur höchsten Leistung.

Der Anfang liegt tief unterhalb des Bewusstseins.

Der Muskel antwortet um so lebhafter auf den Nervenreiz, je häufiger er durch denselben erregt wird. Vielleicht sind die Reflexe erst dadurch möglich geworden, dass die Bahnen derselben durch zahllose Wiederholungen der Reize innig verbunden und dem Reiz leicht gangbar wurden; jedenfalls erfolgen sie, die einfachsten wie die complicirtesten Reflexe, um so sicherer, je mehr sie geübt sind.

In einer grossen Zahl unserer wichtigsten Thätigkeiten läuft Alles durch die Uebung der Organe, das Gedächtniss der Organe. Wer weiss, was er mit dem einzelnen Muskel anstellt beim Stehen, Gehen, Reden, Musiciren, all den technischen Fertigkeiten? Jedes einzelne Element in der ganzen Kette arbeitet dabei sein Theil nur durch sein specielles Gedächtniss der nach langer Arbeit erworbenen Fähigkeit. Ein Glied treibt das andere vom Anfang bis zum Ende der Reihe. So kann der tief Schlafende laufen, reiten, Clavier spielen; so kann ein Epileptischer im Schwindelanfalle mit dem Orchester fortgeigen. So gehen unsere Füsse, so zu sagen ohne unser Wissen, in der Dunkelheit die gefährlichste Stiege, wenn sie dieselbe einmal nach ihrer Art kennen gelernt haben. Angewohnte Bewegungen stellen sich bei Gelegenheit unversehens ein und lassen sich nur mit Mühe wieder abgewöhnen. Die Rede, die Feder irren in den Worten, weil irgend ein kleiner Umstand in den Nervenbahnen den Strom auf eine Bewegungsgruppe ablenkt, welche der Wille nicht treffen wollte, welche aber doch dort an ihrer Stelle im Gedächtniss aufbewahrt war.

Das Gedächtniss mit Bewusstsein ist nur ein besonderer Fall dieses organischen Gedächtnisses.

Jede Erklärung fehlt dafür, wie das Unbewusste in's Bewusstsein übergeht. Indess darüber sind wir im Gewissen, dass auch das Bewusstsein nur die Begleitung ist gewisser Vorgänge in den Nerven, dass es ihnen folgt „wie der Schatten dem Fusse des Wanderers“. Es giebt Nervenprocesse, besonders im Gebiete des Sympathicus, welche nie oder nur selten, zeitweise, vom Bewusstsein begleitet sind; Nervenprocesse, besonders Hirnrindenphänomene, welche stets mit Bewusstsein einhergehen.

Das Bewusstsein hat alle möglichen Stufen; es gehorcht Bedingungen des Werdens und des Vergehens. Ist der Nervenprocess zu kurzdauernd, zu schwach — oder unbekannt wie eigenthümlich — so ist er ausser Stande, Bewusstsein zu erregen. Eine gewaltige Arbeit vollzieht sich anhaltend im Gehirne; Tausende sind in diesem Laboratorium am Werke; von dem, was sie geschaffen, kommt nur ein ganz kleiner Theil durch die enge Pforte des Bewusstseins zu unserer Kenntniss, und immer nur im Einzelnen klar und deutlich; wie unser Auge auch nur im Blickpunkte klar und deutlich sieht. Von dieser unbewussten Hirnarbeit rührt es her, dass plötzlich eine Erinnerung, durch nichts Aeusseres angeregt, auftaucht; dass plötzlich einem Probleme der Schlussstein zufällt; dass Schüleraufgaben, am Abend erfolglos gelesen, Morgens im Gedächtniss festsitzen.

Das Bewusstseinsgedächtniss verlangt noch ungleich ausgiebigere functionelle Verbindungen der Nervenelemente als das organische Gedächtniss. Bis das Wort „Apfel“ erinnerungsfähig geworden, welch ein Apparat musste in Bewegung kommen! Netzhaut bis Hirnrinde; Augenmuskeln bis Rinde, und umgekehrt; Ohr bis Rinde; Rinde bis Zunge, Kehlkopf, Pharynx, Mund, und umgekehrt; Verbindungen zwischen den verschiedenen Hirnrindenstellen! Das Gedächtniss muss auf der gesammten Bahn die organischen Veränderungen und den Bewusstseinszustand, welcher dem Gegenstande „Apfel“ und dem Worte „Apfel“ entspricht, festhalten und reproduciren können.

Die einfachsten Elemente treten zu immer höheren complicirteren Verbindungen zusammen. Durch Krankheit gehen die einen oder andern zu Grunde, der ganze Bewusstseinsvorrath, einzelne Buchstaben, Worte, das „f“, „fünf“, „sieben“.

Die höchste Leistung des psychischen Gedächtnisses ist, seinen Inhalt in der Zeit zu localisiren. Der Ausgangspunkt ist der reelle gegenwärtige Bewusstseinszustand; er berührt den Zustand im Augenblicke zunächst vorher; der Bewusstseinszustand, welcher von diesem herrührt, verwischt sich nur allmählich; wie mit einem Nachbild ragt er in die Gegenwart hinein. So geht in ununterbrochener Berührung eine Reihe in die Vergangenheit zurück. Aus dieser Reihe muss ein gesuchtes, dunkles Glied durch das Gedächtniss zur Bewusstseinsklarheit emporgehoben werden. Dazu sind Anhaltspunkte nothwendig. Das heisst ein Ereigniss, ein Bewusstseinszustand, ist in seiner Stellung zur Zeit uns genau bekannt; ein bestimmtes Datum, ein wichtiges Erlebniss, das durch seine Intensität dem Vergessen besser widersteht oder durch seine Complicirtheit viele Beziehungen anregt.

Dieser Anhaltspunkt kehrt durch häufige Wiederholungen sogleich und sicher in die Erinnerung zurück. Eine gesuchte Erinnerung wird gefunden, indem der augenblickliche Bewusstseinszustand, welcher die Erinnerung fordert, in die Vergangenheit zurückgeworfen wird, erst in's Unbestimmte; dann erhebt sich Anhaltspunkt um Anhaltspunkt. Ein passender wird schliesslich die gewünschte Verknüpfung bieten, der gesuchten Erinnerung ihre Stelle geben, sie zur Bewusstseinsklarheit emporheben. Zwischen diesen Anhaltspunkten, den Marksteinen, verschwindet eine ungeheure Zahl von Bewusstseinsmomenten. Dadurch wird der Erinnerungsvorgang ausserordentlich abgekürzt. Auf diesem Wege gewinnen wir unser Wissen. Jedes Auftauchen einer Erinnerung befestigt dieselbe im Gedächtniss. Aber mit ihrer Befestigung fallen auch die Anhaltspunkte in Vergessenheit, welche Anfangs sie so mühselig als neuen Erwerb stützen mussten. Das Bewusstseinsgedächtniss wird so zum organischen Gedächtniss. Beim Gehen, Schreiben, Musiciren, bei den Handwerksbewegungen, bei der Sinnesthätigkeit, beim Urtheilen — musste Anfangs jede einzelne Function mit Hülfe von Bewusstseinsgedächtniss gewonnen und befestigt werden; es war erst Erinnerung; schliesslich wurde es Fertigkeit.

Andererseits kann durch Untertauchen der Anhaltspunkte das Gedächtniss auch zu Schaden kommen, gänzliches Vergessen eintreten. Wird der Anhaltspunkt nicht mehr an seinem Platze angeregt, so hört die richtige Verknüpfung von Gegenwart und Vergangenheit auf. Der Dichter erkennt, wie Walter Scott, seine eigensten Werke nicht mehr; oder er schreibt, was er Abends gelesen, am folgenden Morgen als eigene Gedanken nieder ohne Ahnung seines Diebstahls. Von einer hundertfach wiederholten Reise bleiben nur solche Momente als besondere Erinnerung bestehen, die sich durch irgend ein ausserordentliches Ereigniss auszeichnen; das Uebrige ist eine unterschiedslose Masse. Jede Erinnerung, so klar sie auch sein mag, erfährt eine gewaltige Verkürzung im Vergleich zur Dauer der zugehörigen Thatsachen. Verkürzung und Abschwächung bringen das Vergessen.

Ob ein vollkommenes Vergessen möglich ist?

Man sollte es glauben. Und doch bestehen einige Thatsachen, welche scheinen dagegen zu sprechen. Krankheiten können einen in Gesundheit nie auftretenden Sturm von Erinnerungen wecken. Leute in plötzlicher Todesgefahr sollen auf einmal ihre ganze Vergangenheit wie ein Panorama vor sich gesehen haben. Eine Dame hatte als unmündiges Kind kurze Zeit in einem

Zimmer ihrer sterbenden Mutter zugebracht; im reifen Alter betrat sie dasselbe Gemach wieder ohne irgend welches Wissen von ihrer ersten Anwesenheit; aber alle Einzelheiten derselben tauchten überwältigend auf.

Aehnlich hatte vor einem Schlossthor ein Künstler die Empfindung, dasselbe schon einmal gesehen zu haben, nur noch mit Leuten, mit Eseln — es ergab sich, dass er, sechszehn Monate alt, in solcher Gesellschaft dort gewesen.

Ein Mann, der dreissig bis vierzig Jahre kein Wort Polnisch mehr gehört oder gesprochen hatte, sprach in einer Narkose auf's Lebhafteste nur in dieser Sprache.

Das beweist jedenfalls eine wunderbare Beharrlichkeit der unbewussten Gehirnzustände; es scheint, dass wenigstens in der übergrossen Mehrzahl der Fälle die Eindrücke erhalten bleiben. Einzelne mögen von selbst untergehen. Sicher können krankhafte Zustände denselben den Untergang bringen.

Im sogenannten epileptischen Traume oder Schwindelanfalle bewegt sich der Patient wie ein Automat; er kann essen, reden, bezahlen, eine Gerichtssitzung verlassen und wiederkehren, auf der belebtesten Strasse gehen, die fürchterlichsten Verbrechen ausführen — aber er hat von Allem nur eine geringe oder gar keine Spur von Bewusstsein; jedenfalls bleibt keine Erinnerung vom Geschehenen zurück.

Auch beim gewöhnlichen Träumen verschwindet die Erinnerung meistens sofort.

Ein unglücklicher Zufall kann vorwärts und rückwärts die Erinnerung auslöschen. Eine Frau verlor nach einem Ohnmachtsanfalle im Wochenbette die Erinnerung an Alles, was von ihrer Verheirathung an geschehen war. Mann und Kind wies sie mit Entsetzen zurück. Jemand konnte nichts mehr im Gedächtniss behalten von dem Augenblicke an, da er eine Hirnerschütterung erlitten. Bei einem Anderen gerieth auch das kurz vorher Geschehene in Vergessenheit. Nach einem apoplektischen Anfalle verlor Jemand das Gedächtniss für volle fünf Jahre seines Lebens. Diese fünf Jahre endeten genau ein halbes Jahr vor dem Datum der Apoplexie.

Eine Hysterische erlitt einen Ohnmachtsanfall in Folge von Ueberanstrengung; nach demselben bezeichnete sie alle sich bewegenden Gegenstände als „Bäume im Marsch“; sie habe diese Dinge „im anderen Evangelium“ gesehen; eine grosse Zahl von Gegenständen des täglichen Gebrauches erkannte sie, eine Lehrerin, nicht mehr, nicht eine Feder oder einen Bleistift. Dieser Zustand dauerte einige Wochen.

Eine Dame von 24 Jahren verfiel zwei Monate lang in Schlafsucht. Beim Erwachen hatte sie fast Alles vergessen, was sie früher gelernt hatte; erkannte nicht einen Einzigen ihrer nächsten Angehörigen. Alles, Reden, Lesen, Schreiben, musste sie neu lernen. Dass sie das früher schon gewusst, davon hatte sie nicht die geringste Erinnerung. Nur förderte offenbar der alte Besitz die Neuerlernung.

Ein Pfarrer war nach einer Hirnerschütterung auf der Stufe eines intelligenten Kindes; seine englischen und klassischen Studien musste er mit Hülfe von Lehrern wieder aufnehmen; aber erst nach einigen Monaten kam die Erinnerung, und von da an gewann sein Geist in Zeit von sechs Wochen die alte Ausbildung wieder. Bei einem Anderen war das Wiederkehren der Erinnerung von einer eigenthümlichen, plötzlichen Empfindung begleitet: „es scheint mir, dass ich all das schon einmal gewusst habe."

Eine junge Frau fiel in's Wasser, blieb sechs Stunden bewusstlos; nach zehn Tagen kam ein Anfall von Stupor von vier Stunden Dauer. Beim Erwachen weiss sie gar nichts mehr, erkennt Niemand. Gehör, Geruch, Geschmack und Sprache sind verloren; man muss sie ernähren. Erst zerstückelt sie Alles, was ihr in die Hände kommt; dann kann man ihr die Flickarbeit überlassen, nachher die Stickereien; von einem Tage auf den andern vergisst sie Alles. Unter den alten Erinnerungen wird zuerst lebhaft diejenige an den Fall in's Wasser, dann diejenige an einen Geliebten. Nach einer Aufregung kamen einige Worte. „Was giebts", „das". Wilde Blumen, ihre Lieblinge, erhielten zuerst die richtigen Namen. Wortschatz und Fassungskraft waren in schöner Zunahme. Da verliess sie ihr Geliebter. Wieder ein Zustand von Bewusstlosigkeit. Aber der ward die Umkehr zur Besserung. Sie erwachte, wie nach zwölfmonatlichem Schlafe, im vollen Besitze ihrer natürlichen Fähigkeiten, ihres früheren Wissens. Von Allem jedoch, was im abgelaufenen Jahre, zwischen dem ersten Anfalle und dem letzten geschehen war, blieb nicht die geringste Erinnerung zurück. Einige Zeit lang war sie noch taub; aber sie konnte sprechen, lesen und schreiben wie früher und machte nun rasche Fortschritte.

In dem einen dieser Fälle zeigt sich erst der am wenigsten organisirte Theil des Gedächtnisses aufgehoben, der am wenigsten automatisch gewordene Besitz. Die jüngsten Ereignisse werden zuerst vergessen; es fehlt das Vermögen, sie festzuhalten; was schon aufgenommen war, ist wieder ausgelöscht oder kann durch das Gegenwärtige, weil die Verknüpfung mit demselben unterbrochen, nicht mehr angeregt werden.

Die anderen Fälle bieten vollständige Zerstörung; bewusstes, halb organisirtes und organisirtes Gedächtniss sind aufgehoben; es ist vollständiges Vergessen. Nur ein Rest von Empfänglichkeit ist zurückgeblieben, der das Wiedererlernen erleichtert. Sonderbar ist abwechselndes Vergessen, das bis zur Bildung von zweierlei Bewusstsein führen kann.

Eine junge Amerikanerin verlor nach einem langen Schlafe das Gedächtniss an gar Alles, was sie gelernt hatte. Alles musste sie neu erlernen. Nach mehreren Monaten wieder ein Schlafanfall. Sie erwacht mit allen Kenntnissen, allen Erinnerungen, ganz so wie sie vor dem ersten Anfalle gewesen. Alles aber, was zwischen den beiden Anfällen geschehen, ist gänzlich vergessen. Während der folgenden vier Jahre wechselten nun diese zweierlei Zustände regelmässig mit einander ab, ganz als ob zwei Personen sie durchlebten. Im einen Zustande z. B. ist die Schrift schön und fliessend, im andern nur ein schülerhaftes Gekritzel. Personen, die im einen Zustande vorgestellt werden, sind im andern unbekannt. Erst wenn sie Jemand in beiden Zuständen gesehen, kennt die Dame die Person recht.

Bei einem Jünglinge ist die Spaltung in zwei Bewusstseinszustände nicht gar so tief gedrungen. Er verliert je einen Monat lang das Gedächtniss für die ganze Vergangenheit, für alles Erlernte, Lesen, Schreiben, Rechnen; er kennt bloss noch Vater, Mutter und Pflegerin, aber er bleibt fähig zu reiten, zu fahren und sich wie ein gewöhnlicher Mensch aufzuführen.

Eine Hysterische macht abwechselnd zwei Zustände durch. Im einen weicht sie ab von ihrer normalen Beschaffenheit, ist statt ernst und fleissig übermüthig und leichtfertig. Dabei erinnert sie sich an Alles, was in derartigen Zuständen früher geschehen ist, und ausserdem an Alles, was in gesunden Tagen geschehen ist. Im normalen Zustande erinnert sie sich bloss der normalen Zeiten und weiss nichts von den Ereignissen während ihrer kranken Tage.

Somnambulen bieten Aehnliches. Sie wissen nach dem Erwachen nichts aus dem Anfalle; aber bei neuen Attaquen erinnern sie sich der Ereignisse in früheren Anfällen; es bildet sich ein besonderes Gedächtniss für die somnambulen Zustände.

Wie lässt sich Solches erklären? Von allen unsern Lebensprocessen in Knochen, Gefässen, Muskeln, Haut, Nerven, Gehirn strömt in steter Wiederholung und Abänderung ein gewisser Zufluss von Empfindungen in's Bewusstsein, der gerade wegen der ununterbrochenen Wiederholung dunkel, unter der Schwelle klaren Bewusstseins bleibt, gleich einer Gewohnheit. Es ist das

Allgemeingefühl, die allgemeine Stimmung, das Gefühl des Lebens, eine Form des Lebensprocesses selber, die Grundlage des Gefühls der Persönlichkeit, die Stütze für den Begriff des „Ich", welchen das Gedächtniss erhält, indem es den gegenwärtigen Bestand mit dem früheren verknüpft.

Aenderung des Allgemeingefühls — Aenderung des Ich; unbemerkt, wenn langsam einschleichend; mit merklicher Störung bei stürmischem Wechsel. Dunkle organische Störungen, allgemeine Empfindungslähmung zum Beispiel, kann das Allgemeingefühl so umstimmen, dass das Individuum, das „Ich" glaubt, wie Stein, Butter, Glas zu sein, anderen Geschlechtes oder gar todt. Hält sich der neue Zustand, so wird er das Centrum, um welches neue Verbindungen sich knüpfen. Das neue Gedächtniss der Somnambule, der „zweite Zustand" der oben erwähnten Dame ist so geschaffen. Die beiden neuen Ich können neben einander bestehen ganz getrennt, oder das alte Ich mischt sich dem Bestande des neuen bei. Unter gleichen Bedingungen werden ja die entsprechenden Zustände erregt.

In gesunden Tagen kommt es fast niemals dazu, dass eine und dieselbe Combination sich wiederholen kann. Der Pfarrer, welcher an zwei Sonntagen nach einander, ohne jedes Wissen davon, vollkommen gleichen Gottesdienst, Predigt, Gebete u. s. w. hielt, und der irische Dienstmann, welcher einen zweiten Rausch trinken musste, um das im ersten verlorene Packet wieder zu finden — sind seltene Beispiele dafür.

Langsame und anhaltende Auflösung kann das Gedächtniss vollständig zu Grunde richten. Hirnblutung, progressive Paralyse, Greisenentartung thun Solches. Die Zerstörung geht vom wenigst Befestigten zum Stabilsten weiter. Die untergehenden Nervenzellen können keine neuen Eindrücke festhalten, keine neuen functionellen Verbindungen eingehen. Neues ist sofort vergessen; Bekanntes wird in die Vergangenheit verschoben; alles Wissen verschwindet zuletzt, was aus der Jugend stammt; der Inhalt der Intelligenz wird abgestreift wie ein fremdes Kleid. Unsere niedersten Gewohnheitsbewegungen, Essen, Anziehen des Gewandes, Zubettegehen u. dergl., unsere Affectempfindungen halten am längsten Stand; sind schliesslich auch diese, unser Eigenstes, untergegangen, dann ist es das Vergessen von uns selber. Wo Wiederherstellung möglich ist, geschieht sie umgekehrt ansteigend.

Idioten, Blödsinnige, Cretins leiden meist an allgemeiner Schwäche des Gedächtnisses, bringen es zuweilen nicht zu den Fertigkeiten für die gewöhnlichen täglichen Aufgaben; einzelne aber besitzen eine ausserordentliche Feinheit des Gehörs oder ein

vorzügliches Gedächtniss für Besonderes, Zahlen, Daten, Eigennamen, Worte. Ein Solcher konnte eine Druckseite in fremder Sprache über einen ganz fremden Gegenstand nach kurzem Ueberlaufen genau wiederholen, als ob sein Gehirn eine Photographie davon aufgenommen hätte.

Aus dem Bisherigen ist schon hervorgegangen, dass das Gedächtniss — von unabhängiger Function und Existenz gar nicht zu reden — nicht ein Einzelnes ist, sondern sich auflöst in die „Gedächtnisse" der Einzelfälle, der Einzelfunctionen des Organismus, ganz so wie das Leben des Organismus nur im Leben seiner Gewebe besteht. Es ist sogar äusserst wahrscheinlich, dass die Erinnerungen den gleichen anatomischen Sitz einnehmen, auf der Thätigkeit der gleichen Nervenelemente beruhen, wie die primitiven Eindrücke. Der besonders hohen Entwickelung eines einzelnen Sinnes entspricht ein ausserordentliches Gedächtniss. In Folge dessen malen Horace Vernet und Gustave Doré ein Porträt aus dem Gedächtniss; desshalb spielen die Schachkünstler mehrere Parthien im Kopfe; daher schrieb Mozart nach zweimaligem Anhören das Miserere der Sixtinischen Kapelle nieder. Das tägliche Leben liefert der Beispiele von Verschiedenheit der Gedächtnisse eine Ueberfülle; man kann sogar einen gewissen Antagonismus zwischen verschiedenen Formen des Gedächtnisses nachweisen. Das Gedächtniss lässt sich vergleichen mit Gruppen von Angestellten; jede Gruppe hat besondere, ausschliessliche Aufgaben; die eine oder andere Gruppe der Angestellten kann ihre Arbeit aussetzen, ohne dass der Dienst im Uebrigen darunter leidet. So werden auch einzelne Gruppen von Erinnerungen eingestellt, unterdrückt.

Es giebt Leute, welche die Fähigkeit verloren haben, einzelne Töne oder Farben zu reproduciren; welche das Gedächtniss einbüssten einzig für Zahlen, für Figuren. Ein Engländer konnte in einem Zustande von Erschöpfung kein deutsches Wort mehr hervorbringen; ein Anderer verlor durch einen Schlag auf den Kopf alles Griechische, das er konnte, aber nichts Anderes. Ein Kind vergass aus gleicher Ursache einzig alle musikalischen Kenntnisse. Ein Chirurg, vom Pferde geschleudert, gab die sorgfältigsten Anweisungen über seine Behandlung, wusste aber drei Tage lang nicht mehr, dass er Frau und Kinder hatte. Der Name von Freunden, der eigene kann mitunter nicht mehr gefunden werden. Ein Gelehrter erkannte seine Freunde an den Orten der gewöhnlichen Zusammenkünfte, nicht anderswo; die Erinnerung der Orte, von ihnen selber erweckt, vermochte die

Erinnerung der Person zu erregen durch die alt geknüpften Verbindungen.

Solche Unterbrechungen im Gedächtnisse gehen vorüber, wenn die Verbindung nur zeitweise gelöst ist; sie bleiben bestehen bei Zerstörung der Nervenelemente.

Am besten lässt sich diejenige Störung des Gedächtnisses untersuchen, welche die „Zeichen“ betrifft, die Mittel, deren der Mensch sich bedient, um seine Gefühle und Ideen auszudrücken, Laute, Schrift, Geberden, Zeichen, Musik. Hier liegt hauptsächlich eine Erkrankung des Bewegungsgedächtnisses zu Grunde.

Allen Bewegungen, welche wir ausführen, entsprechen in uns ebensogut Nervenveränderungen wie den höheren Sinneswahrnehmungen, den Ideen. Gruppen solcher müssen verbunden sein, soll ein Ausdruck möglich werden. Ich denke an ein Haus; es bestehen: die geistige Vorstellung von demselben; die Lautzeichen für diese Vorstellung, Haus, maison, house, casa, domus u. s. w.; die Schriftzeichen für alle diese Bezeichnungen; die Bewegungsbilder für das Sprechen und das Schreiben dieser Worte. Die Vorstellung Haus ist der Kern; um ihn sind alle diese Zeichen gelagert, welche den Kern ihrerseits auch wieder bestimmen. Die Idee kann unversehrt bleiben, die Zeichen aber theilweise oder gänzlich vergessen werden. In der Aphasie ist dies der Fall. Der Kranke kann nicht das richtige Wort für seine Idee finden, nicht sprechen. Auf Umwegen, wenn er z. B. trotz seiner Aphasie die ganze Verwaltung eines grossen Gutes leitet, wird klar, dass die geistige Thätigkeit frei geblieben ist. Das Wort vorgesagt, wird erkannt. Also das Lauttonbild ist erhalten im Gedächtniss. Die Sprachorgane sind insgesammt in Ordnung. Vom Wort sollte ein Bewegungsbild vorhanden sein, das Residuum der gesammten, so lange Zeit eingeübten Sprachbewegung für dasselbe. Es sollte, durch den Begriff angeregt, das gesprochene Wort auslösen. Aber eben hier ist die Lücke. Das Bewegungsbild, das motorische Residuum des Wortes ist ausgefallen. Daher trotz intacter Idee, intacter Laut-Wortvorstellung, intacten Sprachwerkzeugen — kein Spiel der letzteren. Gleich ist's beim Schreiben, Zeichnen, Musiciren, den Geberden.

Bei langer Dauer schwerer Aphasie kann die Zerstörung auch weiter greifen; die Laut-Schriftzeichen werden nicht mehr erkannt, der Geist selber ist geschwächt. Schreitet die Aphasie vor, so schwindet das Gedächtniss der Zeichen schichtweise vom wenigstbefestigten bis zum ältesten Besitz. Das Vergessen der Zeichen steigt nieder von den Eigennamen zu den allgemeinen

Namen, zu den Beiwörtern, den Zeitwörtern, den Gefühlsausdrücken, den Geberden. Heilung erfolgt umgekehrt aufsteigend.

Zu gar keinem der geschilderten Krankheitstypen lässt sich eine Form in Beziehung setzen, welche man als „Erinnerungs-Vortäuschung“ bezeichnen kann. Sie erscheint ganz leise, andeutungsweise auch bei Gesunden. Es ist die Empfindung, etwas Gegenwärtiges genau so schon einmal erlebt zu haben. Ein Kranker — meistens sind es Geisteskranke — wurde bei einer Todesnachricht von unbeschreiblichem Schrecken erfasst; er meinte, man habe ihm die gleiche Nachricht ja schon einmal gebracht, und der Bekannte könne nicht zweimal gestorben sein. Einem Anderen erschien bei jedem Feste, jedem Besuche, jeder Begegnung Alles bis in's Einzelne so vertraut, dass er sicher war, es sei schon einmal so gewesen. Der Grund dieser Erscheinung liegt in Folgendem. Der gegenwärtige Eindruck erneuert sich, in Gestalt eines Bildes, als Wiederholung der primären Wahrnehmung. Jede Erinnerung, die nicht durch ihren anwesenden Gegenstand angeregt ist, kann normaler Weise nur als solches Bild auftreten. Bei der Erinnerungsvortäuschung nun wird die Reproduction so lebhaft wie eine Hallucination, so dass der wirkliche Eindruck verblasst, wie Erinnerung erscheint. So hat der Kranke gleichzeitig zwei Eindrücke und localisirt den einen, blässeren, in die Vergangenheit, als eine Erinnerung, als das schon einmal Erlebte. —

Die klar und elegant geschriebene Monographie darf als ein ausgezeichnetes Beispiel betrachtet werden, wie Probleme, die den Arzt und den Philosophen gemeinsam interessiren müssen, fruchtbringend zu bearbeiten sind durch eine Methode, welche die Vorzüge der medicinischen und philosophischen Behandlungsweise gleichmässig in sich zu vereinen versteht. So sei denn auch den medicinischen Fachgenossen das anregende Werk nicht minder dringend als den Psychologen und Philosophen zur Beachtung empfohlen. — Eine deutsche autorisirte Uebersetzung [1]) macht jetzt die Ribot'sche Arbeit auch dem deutschen Publikum leicht zugänglich.

Zürich. J. Seitz.

---

[1]) Hamburg und Leipzig, Leopold Voss.

Herbart's, Joh. Friedr., Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Karl Kehrbach. Bd. I. Mit einer lithogr. Tafel. gr. 8°. (LXXXIV, 428 S.) Leipzig, Veit & Comp. 1882. geb. M. 9.

Nachdem die Hartenstein'sche Ausgabe der Werke Herbart's vergriffen und zugleich — nach den seither bewirkten wertvollen Veröffentlichungen aus dem handschriftlichen Nachlass — nicht mehr wol als „vollständig" zu bezeichnen ist, wird das Erscheinen dieser neuen, durch Karl Kehrbach besorgten Gesammtausgabe der Herbart'schen Werke von Jedem, der an der Geschichte wie Weiterentwicklung der deutschen Philosophie Anteil nimmt — mag er im übrigen „Herbartianer" sein oder nicht — nur mit freudiger Genugtuung begrüsst werden können. Der Herausgeber hat seiner Ausgabe einen bestimmten Zweck gestellt: in möglichster Vollständigkeit das Quellenmaterial für die Entwickelungsgeschichte Herbart's darzubieten. In diesem Zweck begründen sich die Eigenschaften, welche die neue Ausgabe auszuzeichnen haben werden: 1) die Schriften sind chronologisch geordnet; 2) wo mehrere inhaltlich verschiedene Auflagen vorhanden sind, ist immer der Text der ersten zu Grunde gelegt worden; 3) es sind auch eine Anzahl von Schriftstücken aufgenommen, „welche gar nicht von Herbart selbst herrühren, aber einesteils für den Einblick in seine wissenschaftliche Entwicklung, anderenteils für seine Biographie im engeren Sinne, seine äusseren Lebensverhältnisse von Wichtigkeit sind"; wie z. B. Recensionen, auf welche Herbart's Repliken — Briefe, auf welche seine Antworten sich beziehen. Was übrigens die sub 1 erwähnte chronologische Anordnung betrifft, so darf es wol als selbstverständlich erscheinen, dass dieselbe nicht mit einer so zu sagen mechanischen Rigorosität durchgeführt ist, sondern durch die Rücksicht auf den Charakter der Schriften eine wesentliche Modification erfahren hat, indem die selbständigen Schriften (incl. Gedichte), die Recensionen, die Korrespondenzen und die Herbart's Tätigkeit am Königsberger pädagogischen Seminar betreffenden Akten in besondere Abteilungen vereinigt werden. Dass sich unter dem so verteilten Material mehrere Inedita befinden, dass — in einem Ergänzungsband — ein Verzeichniss der noch vorhandenen Manuskripte, ein Namen- und Sachregister (mit möglichst vollständigen Literaturnachweisen) sowie eine biographische Skizze beigefügt werden sollen, mag noch besonders angemerkt werden.

Berechnet ist die Ausgabe auf ungefähr 12 Bände von

durchschnittlich 30—35 Bogen — in 4—5 Jahren zum Subskriptionspreise von 30 Pf. für den Druckbogen zu publiciren. Der vorliegende I. Band wird eröffnet durch die (unverkürzten) Joh. Smidt'schen „Erinnerungen an Herbart", welchen die Vorreden des Herausgebers (zur gesammten Ausgabe und zum ersten Band) folgen; die Herbart'schen Werke selbst, welche der stattliche Band umfasst, stammen aus den Jahren 1793 (bez. 1790) bis 1804.

Der rührige Fleiss und die peinliche Sorgfalt des verdienten Herausgebers sind bekannt; es ist Alles gethan, was strenge Zuverlässigkeit verbürgen — Uebersicht und Auffindung erleichtern kann. Ref. billigt es, dass die Ausgabe wie in Interpunktion und Sprachgebrauch so in der Orthographie sich genau an die Originaltexte hält; wollte dagegen für die eigenen Bemerkungen und Erörterungen des Herausgebers die Annahme einer neueren, etwa der sog. „neuen Schulorthographie" nicht wünschenswert erscheinen? — Die äussere Ausstattung des 1. Bandes ist recht gefällig.

Wir wünschen dem Unternehmen, das dem einflussreichen Philosophen das würdigste Denkmal errichten würde, den besten Fortgang!

Selbstanzeigen.

Grot, Nicolas, Zur Frage über die Reform der Logik. Versuch einer neuen Theorie der Denkprocesse (in russ. Sprache). Leipzig, Brockhaus, 1882. gr. 8°. 343, XXVI S.

Auf dem Gebiete der Theorie des Wissens soll die eigentliche Wissenschaft der Erkenntnissprocesse von der Theorie der Kunst des Erkennens getrennt werden, weil die rein theoretischen Aufgaben einer Wissenschaft überhaupt ganz anders behandelt werden sollen, als die practischen Aufgaben einer Kunstlehre. Alle Denkprocesse und Erkenntnissprocesse im Allgemeinen sind organisch nothwendig und unfehlbar: die sogenannten Denkfehler lassen sich immer auf materielle Ursachen, d. h. auf mangelhafte Erfahrung oder auf Unwissenheit, reduciren. Somit kann eine Theorie der Kunst des Erkennens nur als eine Methodologie oder Theorie einer

methodischen Organisation verschiedener Erkenntnissprocesse bearbeitet werden und der alte Name Logik kann allein auf die neue, rein theoretische Wissenschaft der Erkenntnissprocesse übergetragen werden. Diese Erkenntnissprocesse, wie das auch die Anatomie und die Physiologie bestätigen, theilen sich in drei Classen: in 1) peripherische Perceptionsprocesse, 2) centrale oder Denkprocesse und 3) peripherische Ausdrucksprocesse (die Sprache). In dem oben genannten Werke werden ausführlicher nur die zweiten oder die Denkprocesse erörtert. Es giebt vier Hauptstufen in der Evolution der Erkenntnissprocesse überhaupt und somit auch der Denkprocesse. Auf diesen vier Entwickelungsstufen sind diese letzteren vor Allem unbewusst, dann bewusst, dann zweifach (objectiv und subjectiv) bewusst oder freiwillig, endlich dreifach bewusst (bewusste Idee, bewusstes Wollen, bewusste Ausführung) oder methodisch (planmässig). Aber immer sind die Denkprocesse doch im Grunde dieselben; man kann sie im Allgemeinen als Associationsprocesse definiren. Unter diesen allgemeinen Begriff fallen sechs verschiedene Classen von Denkprocessen: die Processe der Association, der Dissociation, der Disassociation (Assoc., die eine Dissociation herbeiführt), der Integration, der Desintegration und der Differenciation (eine Reihe von Integrationen, die eine Desintegration mit sich führt). Die Processe der ersten drei Classen sind mechanisch, weil sie den Inhalt der gegebenen Denkelemente nicht ändern und dieselben nur mechanisch combiniren, die Processe der drei letzten Classen sind organisch, weil sie neue Denkproducte (Vorstellungen, Begriffe, wissenschaftliche Ideen) schaffen oder complicirte Producte in ihre Elemente auflösen. Vom Standpunkte dieser Associationstheorie sind die Urtheile und Schlüsse (sofern sie von ihrer Form abstrahirt sind) bewusste mechanische und organische Associationsprocesse; die Synthese und die Analyse erscheinen als freiwillige Integrations- und Differenciationsprocesse, die Induction und die Deduction sind methodisch organisirte Integration und Differenciation der Ideen. Die alten Begriffe Subject und Prädicat können in der eigentlichen Theorie der Denkprocesse keine Anwendung haben. Sie bleiben auf die Theorie der Ausdrucksformen des Urtheiles und des Schlusses beschränkt. Die sogenannten Denkgesetze (die Identität, das Gesetz des zureichenden Grundes u. s. w.) können als solche nur dann betrachtet werden, wenn sie eine neue Ausdrucksweise erhalten, nämlich die verschiedenen gesetzmässigen Bedingungen der Associationen, Dissociationen u. s. w. ausdrücken. Dabei sollen

sie aber jeden practischen Werth verlieren, weil die Gesetze des Denkens natürliche Gesetze und nicht Kunstgesetze sind.

Höffding, Harald: Psykologi i Omrids paa Grundlag of Erfaring. Köbenhavn 1882. (Psychologie in Umriss auf empirischer Grundlage. Copenhagen 1882.) 8°; IV, 412 pp.

Es giebt eben so viele Psychologien als es verschiedene psychologische Erkenntnissquellen giebt; sie sammeln sich aber alle um die subjective, auf unmittelbarer innerer Beobachtung gegründete Psychologie als Mittelpunkt. Die vorliegende Schrift sucht von diesem Gesichtspunkte aus die Resultate der objectiven (physiologischen und sociologischen) Psychologie mit denjenigen der subjectiven Beobachtung zusammenzuarbeiten. Auf Grundlage einer Analyse der Resultate der neuesten Hirn- und Nervenphysiologie und der empirischen Psychologie werden die verschiedenen Theorien über das Verhältniss zwischen Seele und Leib kritisirt, und die Ueberzeugung gewonnen, dass die von SPINOZA gegründete Identitätshypothese (der Monismus) am besten mit der Erfahrungserkenntniss vereinbar ist. Diese Hypothese giebt aber nur eine empirische Formel, welche mittelst erkenntnisstheoretischer Reflexion in entschieden idealistischer Richtung reducirbar ist. — Bei der Behandlung der einzelnen psychologischen Fragen werden die tüchtigen Analysen der englischen Schule fruchtbringend gemacht, während doch immer darauf hingewiesen wird, dass die Associationsgesetze in der ursprünglichen psychischen Synthesis ihre letzte Voraussetzung haben. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, die durchgehende Wechselwirkung der verschiedenen Bewusstseinselemente aufzuzeigen; so wird z. B. das Verhältniss der Gefühle zu den Associationsgesetzen einer genauen Untersuchung unterworfen.

Philosophische Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte. Unter Mitwirkung von Dr. F. ASCHERSON etc., redigirt und herausgegeben von C. SCHAARSCHMIDT. (Heidelberg, G. Weiss.)

Band 18, Heft 3: KREYENBÜHL: Die ethische Freiheit bei Kant. — Koch, Die Psychologie Descartes', bespr. von R. FALCKENBERG. — Lepsius, J. H. Lambert; bespr. von E. SCHAAR-

schmidt. — Buys, La science de la quantité; bespr. von Rabus. — Zirngiebl, J. Huber; bespr. von Jodl. — Ribot, Die experim. Psychol. der Gegenwart in Deutschland; Eucken, Zur Erinnerung an K. Ch. Fr. Krause; angezeigt von E. Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Caspari; Rosenthal; Raich; Kern; Valdarini; Duboc; Ben Sirah Militans. — Bibliographie etc.

Heft 4: P. Natorp: Galilei als Philosoph. — Heman, Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung; rec. von E. Schaarschmidt. — Schuppe, Grundzüge der Ethik etc.; rec. von Melzer. — Arnoldt, Kant's Jugend etc.; Schwegler, Gesch. d. griech. Ph.; Ueberweg's Grundr. d. Gesch. d. Ph. II.; angez. von E. Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Melzer; Bastian; Knauer; Du Péan. — Bibliographie etc.

Heft 5: J. Baumann: Zwei Beiträge zum Verständniss Kant's. — Sigwart, Kleine Schriften; rec. von A. Richter und E. Schaarschmidt. — Michelet, Die Philosophie der Geschichte; rec. von L. Weis. — Hayem, L'Être social; bespr. von Fr. Jodl. — Flügel, Die specul. Theologie der Gegenwart; Benedicti de Spinoza Opera. Recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land. Vol. I.; Ribot, L'hérédité psych. 2me éd.; angez. von E. Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Du Mont. — Bibliographie etc.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, dirigée par Th. Ribot. (Paris, Germer Baillière et Cie.)

Jahrgang 7, Heft 10: Espinas: Les études sociologiques en France, II: La science sociale contemp. — P. Janet: Un précurseur de Maine de Biran. — Th. Ribot: Les affaiblissements de la volonté. — Analyses etc.: Munck, Ueber die Functionen der Grosshirnrinde; Wernicke, Die Religion des Gewissens etc.; Bourdeau, Théorie des sciences; Legoyt, Le suicide ancien et moderne. — Notices bibliographiques: Perez; Büchner. — Revue des Périodiques étrangers.

Heft 11: H. Joly: Psychologie des grands hommes (fin.) — A. Espinas: Les études sociol. en Franc. II. (fin). — Notes et discussions: Les principes de la mécanique et la liberté, par le Dr. Grocler. — Analyses etc.: Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote; Krantz, Essai sur l'esthétique de Descartes; Souriau, Théorie de l'invention; Sergi, Teoria fisiologica della percezione. — Notices bibliographiques: Schönlank; Berra; Romero. — Revue des Périodiques étrangers.

Heft 12: A. Fouillée: Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre. — P. Tannery: Histoire du l'infini au VIe siècle avant J.-C. — F. Paulhan: Les conditions du bonheur

et l'évolution humaine. — Analyses etc.: Graham, The Creed of sciences etc.; Lazarus, Leben der Seele, III.; Falkenberg, Grundz. der Philos. des Nicolaus Cusanus. — Revue des Périodiques étrangers.

La Philosophie Positive. Revue dirigée par CH. ROBIN et G. WYROUBOFF. (Paris, Bureau de la Phil. Pos.)

Jahrgang 15, Heft 3: E. DE ROBERTY: Le passé de la Philosophie (suite). — H. DENIS: Des origines et de l'évolution du droit économique (suite). — H. BLONDEL: L'avènement de la laïcité et la loi des trois états. — R. VAN EYSENGA: Un misérable système d'exploitation (suite et fin). — E. DE POMPÉRY: Mémoire sur les meilleurs moyens d'arriver à l'extinction du paupérisme. — E. NOËL: Ni A, ni B. — PÈNE-SIEFERT: Les intérêts français à Siam et la réforme consulaire. — Bibliographie.

Mind, a quarterly Review of Psychology and Philosophy. Edited by G. C. ROBERTSON. (London, Williams and Norgate.)

Heft 28: F. E. ABBOT: Scientific Philosophy: a Theory of Human Knowledge. — TH. DAVIDSON: Perception. — E. MONTGOMERY: Causation and its Organic Conditions (IV). — H. SIDGWICK: Incoherence of Empirical Philosophy. — Notes and Discussions: The Sense of Sin and Evolution, by N. PEARSON; Mr. Gurney on the Utilitarian 'Ought', by M. MARTIN; Definition of Reason, by W. L. DAVIDSON; The Action of So-called Motives; and: Dr. C. Viguer on Sense of Direction, by G. C. ROBERTSON. — Critical Notices: Stephen's Science of Ethics by H. SIDGWICK; Wallace's Psychology of Aristotle, by TH. DAVIDSON; Lazarus's Das Leben der Seele, by H. M. BAYNES. — New Books. — Miscellaneous.

La Filosofia delle Scuole Italiane, Rivista bimestrale diretta da T. MAMIANI e L. FERRI. (Roma, Salviucci.)

Band 26, Heft 2: G. BARZELLOTTI: L'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione. — T. DAVIDSON: Rosmini falsamente accusato dinanzi a Leone XIII. — T. MAMIANI: Osservazioni sull' articolo che antecede. — P. RAGNISCO: Il Principio di contraddizione in Aristotele. — C. CANTONI: Lettera a T. Mamiani. — T. MAMIANI: Filosofia giuridica. — A. CHIAPELLI: Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone. — T. MAMIANI: Ancora del primo fatto e del primo vero.

Rivista di Filosofia Scientifica, diretta da E. MORSELLI. (Torino e Milano, Fratelli Dumolard.)

Jahrgang 2, Heft 1: G. BUCCOLA: La memoria organica nel meccanismo della Scrittura, ricerche sperimentali. — A. ASTURARO: Egoismo e Disinteresse (Bentham e Kant). — G. SEPPILLI: Le basi fisiche delle funzioni mentali. II. La circolazione del sangue nel Cervello in relazione ai fenomeni psichici. — Riv. sintetica: E. MORSELLI: Il Démone di Socrate. — Riv. analitica: Romiti, Lezioni di Embriogenia umana etc. (E. MORSELLI); Zorli, Emancipazione della Classe operaia (A. LORIA). — Riv. bibliogr.: Rig; Hayem. — Riv. dei Periodici.

Heft 2: R. ARDIGÒ: Empirismo e Scienza. — G. TREZZA: Il Darwinismo e le formazioni storiche. — O. MATTIROLO: Sulla natura, struttura e movimento del Protoplasma vegetale. — F. S. DE DOMINICIS: Le nostre Università e le Scuole secondarie. — T. VIGNOLI: Intorno alla causa del calore intercrostale terrestre, cenni d'una nuova ipotesi geologica. — Riv. sint.: G. SERGI: L'antropologia moderna. — Riv. anal.: Romanes, Animal Intelligence (E. MORSELLI); Virgilio, L'evoluzione nel campo economico (E. M.). — Riv. bibliogr.: Vadalà-Papale; Krukenberg; Böllinger; Ranke. — Riv. dei Periodici.

Bibliographische Mittheilungen.

Aristotelis Politicorum libri I p. II, ex recensione Prof. Mor. Schmidt. gr. 4. (13 S.) Jena, Neuenhahn. 50 Pf.

Ἀριστοτέλους περὶ ποιητικῆς. Aristoteles, üb. die Dichtkunst. Nach der ältesten Handschrift hrsg., ins Deutsche übers., m. krit. Anmerkgn. u. e. exeget. Commentare versehen von Conrect. d. D. Frdr. Brandscheid. gr. 8. (IX, 163 S.) Wiesbaden, Rodrian. 3 M. 60 Pf.

Aristotile. **Etica, o dei morali, a Nicomaco,** libro I tradotto e commentato de E. F. Napoli. in-16. pagine XXXVII—139. L. 2.

Arnoldt, Emil, Kant nach Kuno Fischer's neuer Darstellung. Ein krit. Bericht. [Aus: „Altpreuss. Monatsschr."] gr. 8. (42 S.) Königsberg, Beyer. 1 M.

Barlow's, Jas. Wm., The Ultimatum of Pessimism: an Ethical Study. 8vo. 6 s.

Beck, Geh. Hofr. Dr. **Jos., philosophische Propädeutik.** Ein Leitfaden zu Vorträgen an höhern Lehranstalten u. zum Selbststudium. I. A. u. d. T.: Grundriss der empirischen Psychologie u. Logik. 15. durchgeseh. Aufl. gr. 8. (XVI, 189 S.) Stuttgart, Metzler's Verl. 2 M. 20 Pf.

Bibliothek, internationale wissenschaftliche. 52. u. 53 Bd. 8. Leipzig, Brockhaus. 12 M. — Inhalt: Das Gehirn als Organ des Geistes. Von Prof. H. Charlton Bastian. 2 Thle. Mit 184 (eingedr.) Abbildgn. in Holzschn. Autoris. Ausg. (XIV, 344 und VIII, 388 S.)

Biese, Dr. **Alfr., die Entwicklung d. Naturgefühls bei den Griechen u. Römern.** I. Tl. A. u. d. T.: Die Entw. d. Naturg. b. d. Griechen. gr. 8. (VIII, 147 S.) Kiel, Lipsius & Tischer. 3 M.

Bolin, Wilh., üb. Ludwig Feuerbach's Briefwechsel u. Nachlass. Ursprüngl. f. die „Deutsche Rundschau" verf. gr. 8. (47 S.) Helsingfors 1877. (Leipzig, Brockhaus' Sort.) 1 M.

Bonnet, le Dr. **Henry, Philosophie et physiologie cliniques de l'aliénation mentale.** In-8. 3 fr. 50.

Brunnhofer, Biblioth. Dr. **Herm., Giordano Bruno's Weltanschauung u. Verhängniss.** Aus den Quellen dargestellt. gr. 8. (XXVI, 325 S.) Leipzig, Fues. 8 M.

Bücherei, deutsche. 19. u. 21. Hft. gr. 8. Breslau, Schottländer. Inhalt: 19. Das zweite Gesicht. Psychologische Studie von Carl du Prel. (23 S.) 50 Pf. — 21. Kuno Fischer. Mit (rad.) Portr. Von M. E. v. Sosnowski. (14 S.) 50 Pf.

Buccola, G., La dottrina dell' eredità e i fenomeni psicologici. 2.ª ediz. rived. Palermo. in-16. pag. 112. L. 2. 50.

Chastaud, G., L'Idée de Dieu dans la philosophie spiritualiste contemporaine. In-8. 2 fr.

Cicero's, M. Tullius, Werke. 46—51. Lfg. 8. Stuttgart, Werther. à 35 Pf. — Inhalt: Tusculanen. Uebers. u. erklärt v. Dr. Raph. Kühner. 3. verb. Aufl., besorgt v. Dr. Rud. Kühner. (VIII, 261 S.)

Cocker's, Dr. **B. F., The Student's Handbook of Philosophy:** Psychology. Roy. 8vo. 6 s. 6 d.

Courtney's, W. L., Studies in Philosophy, Ancient and Modern. 8vo. 12 s.

Dahn, Fel., Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. 4. Reihe: 1. Schicht. A. u. d. T.: Rechtsphilosophische Studien. gr. 8. (VII, 310 S.) Berlin 1883, Janke. 5 M.

Darwin, Charles, die Abstammung d. Menschen u. die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Engl. übers. v. J. Vict. Carus. Mit 78 (eingedr.) Holzschn. 4. durchgeseh. Aufl. 2.—10. (Schluss-)Lfg. gr. 8. (XII u. S. 65—659.) Stuttgart, Schweizerbart. à 1 M.

Dessaignes, J. P., Études de l'homme moral, fondées sur les rapports de ses facultés avec son organisation. 3 vol. gr. in-8. 24 fr. Publication posthume, faite par la famille de l'auteur.

Diels, Herm., zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik. [Aus: „Abhandlgn. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berlin".] gr. 8. (42 S.) Berlin, Dümmler's Verl. 2 M.

Dieterici, Prof. Dr. **Fr., die sogenannte Theologie d. Aristoteles,** aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. gr. 8. (XII, 184 S.) Leipzig, Hinrich's Verl. 6 M.

Dupuis, F., Le Nombre géométrique de Platon. Seconde interprétation. Gr. in-8. 1 fr.

Elfeld, Carl Jul., die Religion u. der Darwinismus. Eine Studie. [Darwinistische Schriften. Nr. 13.] gr. 8. (IV, 90 S.) Leipzig, E. Günther. 2 M.

Fontana, Giacinto, La filosofia e la coltura italiana nel moderno evo. Milano. in-16. pag. 477. L. 4.

Förster, Oberpfr. Superint. Lic. **T., üb. ethische u. ästhetische Weltanschauung.** Ein Vortrag. 2. Aufl. 8. (32 S.) Halle, Strien. 50 Pf.

Frerichs, Dr. **Herm., zur modernen Naturbetrachtung.** 4 Abhandlungen. gr. 8. (148 S.) Norden, Fischer Nachf. 2 M. 50 Pf.

Gough's, A. E., The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 8vo. 9 s.

Grapengiesser, Prof. Dr., **I. Kant's Kritik der Vernunft u. deren Fortbildung durch J. F. Fries.** Mit besond. Beziehg. zu den abweich. Ansichten d. Hrn. Prof. Dr. H. Ulrici. gr. 8. (IX, 135 S.) Jena, Frommann'sche Buchdr. 2 M. 50 Pf.

Guthrie, M., On Mr. Spencer's Unification of Knowledge. 8vo. 12 s. 6 d.

Haeckel, Ernst, die Naturanschauung v. Darwin, Goethe u. Lamarck. Vortrag. gr. 8. (VII, 64 S.) Jena, Fischer. 1 M. 50 Pf.

Halbfass, Wilh., die Berichte d. Platon u. Aristoteles üb. Protagoras, m. besond. Berücksicht. seiner Erkenntnisstheorie kritisch untersucht. [Aus: „Jahrbb. f. class. Philol. 13. Suppl.-Bd.“] gr. 8. (59 S.) Leipzig, Teubner. 1 M. 80 Pf.

Hamilton's, W., The Aesthetic Movement in England. 8vo. 2 s. 6 d.

Hartmann, Ed. v., Philosophie d. Unbewussten. 9. Aufl. 2 Bde. gr. 8. (XLIV, 465 u. IV, 496 S.) Berlin, C. Duncker. 12 M.

— — **die Religion d. Geistes.** gr. 8. (XII, 328 S.) Berlin, C. Duncker. 7 M.

Hegar, Alfr., Spezialismus u. allgemeine Bildung. Antrittsrede. gr. 8. (32 S.) Freiburg i. Br., Mohr. 75 Pf.

Hindū Philosophy. The Bhagavad Gītā; or, The Sacred Lay. Translated, with Notes, by John Davies, M.A. 8vo. 8 s. 6 d.

Jankowski, Gymn.-Lehr. a. D. **Ed., Phänomenologie u. Metaphysik der abnormalen Sinnesbilder.** gr. 8. (X, 221 S.) Leipzig, Mutze. 4 M. 50 Pf.

Jonas, Gymn.-Oberlehr. Dr. **Rich., Grundzüge der philosophischen Propädeutik.** Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten zusammengestellt. 2. Aufl. gr. 8. (27 S.) Berlin, Gaertner. cart. 40 Pf.

Kayserling, M., Moses Mendelssohn. Ungedrucktes u. Unbekanntes v. ihm u. üb. ihn. Bearb. u. hrsg. v. M. K. gr. 8. (VIII, 65 S.) Leipzig 1883, Brockhaus' Sort. 1 M. 20 Pf.

Kirchner, Lic. Dr. **Frdr., üb. das Grundprinzip d. Weltprozesses** m. besond. Berücksicht. J. Frohschammers. gr. 8. (VII, 295 S.) Köthen, Schettler's Verl. 4 M.

Klein, Mart., die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens. Ein Beitrag zur Systematisirung der

günther'schen Philosophie. Inaug.-Diss. gr. 8. (75 S.) Breslau 1881, Köhler. 1 M.

Koster, San.-R. Dir. Dr., **üb. die Gesetze d. periodischen Irreseins u. verwandter Nervenzustände.** gr. 8. (V. 139 S.) Bonn, Strauss. 4 M.

Krause, Karl Chrn. Frdr., System der Aesthetik od. der Philosophie d. Schönen u. der schönen Kunst. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. hrsg. v. DD. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. Angehängt sind verschiedene Skizzen u. Aphorismen zur Kunstlehre. A. u. d. T.: Zur Kunstlehre. I. Abth. gr. 8. (VIII, 440 S.) Leipzig, O. Schulze. 8 M. 50 Pf.

Laas, Ernst, Kants Stellung in der Geschichte d. Conflicts zwischen Glauben u. Wissen. Eine Studie. gr. 8. (V, 72 S.) Berlin, Weidmann. 2 M. 40 Pf.

Lachmanni, Caroli, in T. Lucretii Cari de rerum natura libros commentarius quartum editus. gr. 8. (439 S.) Berlin, G. Reimer. 7 M.

— dasselbe. Index copiosus, confecit Franc. Harder. gr. 8. (62 S.) Ebd. 1 M.

Leclair, Dr. **Ant. v., Beiträge zu e. monistischen Erkenntnisstheorie.** gr. 8. (III, 48 S.) Breslau, Koebner. 1 M. 50 Pf.

Lichtenheld, Dr. **Adf., das Studium der Sprachen, besonders der classischen, u. die intellectuelle Bildung.** Auf sprachphilosoph. Grundlage dargestellt. gr. 8. (XVI, 259 S.) Wien, Hölder. 5 M. 40 Pf.

Lotze, Herm., Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesgn. gr. 8. (III, 111 S.) Leipzig, Hirzel. 1 M. 80 Pf.

— — **Grundzüge der Psychologie.** Dictate aus den Vorlesgn. 2. Aufl. gr. 8. (VIII, 100 S.) Leipzig, Hirzel. 1 M. 70 Pf.

Macmillan's, B., Questions and Answers on Elementary Logic. New Edition. Fcp. 2s. sewed.

Mainländer, Phpp., die Philosophie der Erlösung. 2. Bd. Zwölf philosoph. Essays. (In 5 Lfgn.) 1. Lfg. gr. 8. (128 S.) Frankfurt a. M., Koenitzer. 2 M. 40 Pf.

Mayer, Prof. **J. B., Leitfaden zur Geschichte der Philosophie zum Gebrauche bei Vorlesungen u. zum Selbststudium.** gr. 8. (IX, 137 S.) Bonn, Marcus. 2 M. 50 Pf.

Mohr, Dr. **Jak., Grundlage der empirischen Psychologie.** gr. 8. (VI. 95 S.) Leipzig, Mutze. 2 M.

Moleschott, Jac., Karl Robert Darwin. Denkrede. 8. (VII, 47 S.) Giessen 1883, Roth. 1 M.

Mueller, Franc., de Claudio Rutilio Namatiano Stoico. 4. (12 S.) Soltquellae. Leipzig, Teubner. 80 Pf.

Münz, Dr. **Wilh., die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnistheorie.** Eine Einführg. in die Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. (III, 78 S.) Breslau, Koebner. 1 M. 60 Pf.

Nietzsche, Frdr., die fröhliche Wissenschaft. gr. 8. (255 S.) Chemnitz, Schmeitzner. 6 M. 40 Pf.

Noiré, Ludw., die Lehre Kants u. der Ursprung der Vernunft. gr. 8. (XV, 474 S.) Mainz, Diemer. 9 M.

Nusser, Dr. **Joh., Platons Politeia,** nach Inhalt u. Form betrachtet. gr. 8. (107 S.) Amberg, Habbel. 2 M.

Pfaff, Erasmus, Welt- u. Lebensanschauungen. Gesammelt. gr. 8. (319 S.) Dresden 1883, Tittmann. 5 M.

Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt v. Gymn.-Dir. C. Schmelzer. Phädrus. gr. 8. (96 S.) Symposion. gr. 8. (98 S.) Berlin, Weidmann. à 1 M.

Poestion, Jos. Cal., griechische Philosophinnen. Zur Geschichte d. weibl. Geschlechtes. 8. (X, 478 S.) Norden, Fischer Nachf. 6 M.

Preuss, Wilh. H., Geist u. Stoff. Erläuterungen d. Verhältnisses zwischen Welt u. Mensch nach dem Zeugniss der Organismen. gr. 8. (IV, 277 S.) Oldenburg 1883, Schulze. 4 M.

Prosaiker, griechische, in neuen Uebersetzungen. Hrsg. von C. N. v. Osiander u. G. Schwab. 310. Bdchn. 16. Stuttgart, Metzler's Verlag. 50 Pf. — Inhalt: Platon's Werke. 3. Gruppe: Gespräche prakt. Inhalts. 5. Bdchn. Laches u. Charmides, übers. v. Dek. L. Georgii. 2. Aufl. (S. 501—623.)

Raab, Dr. **Frz., das inductive u. ursachliche Denken.** gr. 8. (86 S.) Wien, Konegen. 1 M. 60 Pf.

Rau, Albr., Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung u. die philosophische Kritik der Gegenwart. gr. 8. (V, 249 S.) Leipzig, Barth. 4 M.

Rehmke, Johs., Philosophie u. Kantianismus. Ein Vortrag. gr. 8. (24 S.) Eisenach 1883, Rasch & Coch. 50 Pf.

Rhomberg, Adf., die Erhebung der Geschichte zum Range e. Wissenschaft od. die historische Gewissheit u. ihre Gesetze. gr. 8. (VII, 94 S.) Wien 1883, Hartleben. 1 M. 80 Pf.

Roch, Oberlehr. **Geo., die Schrift d. alexandrinischen Bischofs Dionysius d. Grossen „üb. die Natur“,** e. altchristl. Widerlegg. der Atomistik Demokrits u. Epikurs. Inaug.-Diss. gr. 8. (60 S.) Dresden, J. Naumann. 1 M.

Schäffle, Minister a. D. Dr. **Alb. E. Fr., Bau u. Leben d. socialen Körpers.** Neue zum Theil umgearb. Ausg. 14.—30. (Schluss-)Lfg. gr. 8. (2. Bd. S. 257—498; 3. Bd. XV, 575 u. 4. Bd. VIII, 538 S.) Tübingen 1881, Laupp. à 1 M. 50 Pf.

Schubert-Soldern, Dr. **Rich. v., üb. Transcendenz d. Objects u. Subjects.** gr. 8. (IV, 97 S.) Leipzig, Fues. 2 M. 40 Pf.

Smith, F., Philosophie, droit, morale. Détermination par la raison seule du fondement du droit et de la morale. In-12. 3 fr.

Sommer, Hugo, die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität d. Raumes u. der Zeit. Eine allgemeinverständl. Darstellg. gr. 8. (VIII, 186 S.) Berlin, G. Reimer. 3 M.

Spinoza, A Study of. By James Martineau, LL.D. D.D. With a Portrait. Cr. 8vo. 6 s.

Stirner, Max, der Einzige u. sein Eigenthum. 2. Aufl. gr. 8. (379 S.) Leipzig, O. Wigand. 4 M.

Storz, Dr. **J.**, **die Philosophie d. hl. Augustinus.** gr. 8. (VI, 260 S.) Freiburg i. Br., Herder. 4 M.

Sully, J., Les Illusions des sens et de l'esprit. In-8. Cart. 6 fr.

Tagliaferri, A., Saggi di critica filosofica e religiosa. Firenze. 2 vol. in-8. pag. XV—442, 297. L. 10.

Teichmüller, Prof. **Gust., die wirkliche u. die scheinbare Welt.** Neue Grundlegg. der Metaphysik. gr. 8. (XXXVI, 357 S.) Breslau, Koebner. 9 M.

Thiele, Prof. Dr. **Günther, die Philosophie Immanuel Kant's,** nach ihrem systemat. Zusammenhange u. ihrer logisch-histor. Entwicklg. dargestellt u. gewürdigt. 1. Bd. 1. Abth. Kant's vorkrit. Naturphilosophie. gr. 8. (VII, 219 S.) Halle, Niemeyer. 6 M.

Vorträge, philosophische, hrsg. v. der philosoph. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 2. Hft. gr. 8. Halle, Pfeffer. 1 M. 20 Pf.

Inhalt: Herbert Spencer's System der Philosophie u. sein Verhältniss zur deutschen Philosophie v. Prof. Michelet, nebst den Entgegngn. d. Lic. Dr. Fr. Kirchner u. d. Prof. Lasson. Ueber das Princip d. Schönen in der Kunst v. Rect. Jul. Rau, nebst den Entgegngn. d. Prof. Michelet u. d. Präs. v. Kirchmann. (58 S.)

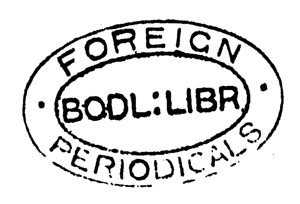
Werner, Prof. Dr. **Karl, die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung u. Gestaltung.** [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss."] Lex.-8. (62 S.) Wien, Gerold's Sohn. 1 M.

Wiese, Dr. **L., von Lebensidealen.** Ein Vortrag. 2. Aufl. 8. (56 S.) Berlin 1883, Wiegandt & Grieben. 80 Pf.

Zeit- u. Streit-Fragen, deutsche. Hrsg. von Frz. v. Holtzendorff. 167—168. Hft. gr. 8. Berlin, Habel.

Inhalt: Der Zweck d. Daseins im Hinblick auf die Mehrung d. Selbstmordes. Von Lic. Dr. Frdr. Kirchner. (64 S.) 1 M. 60 Pf.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



Philosophische Untersuchungen zur Metageometrie.

I.

Die philosophische Bedeutung der Metageometrie ist Gegenstand zahlreicher sorgfältiger und scharfsinniger Untersuchungen geworden [1]. Eine neue Behandlung desselben Gegenstandes der Oeffentlichkeit zu übergeben, bestimmt mich die Ueberzeugung, dass doch noch mancherlei Fragen von hohem Interesse, dazu von principieller Wichtigkeit der Klarstellung und Beantwortung sehr bedürftig sind. Der Versuch, diese Fragen aufzuzeigen und zu lösen, wird nicht ungerechtfertigt erscheinen.

Ich beginne mit Untersuchung des Verhältnisses, in dem die Ausführungen von Helmholtz über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen, zu den gleichgerichteten Untersuchungen. Riemann's stehen. Als Fundament der ganzen Riemann'schen Erweiterung war von ihm selbst der Satz angegeben worden, wonach das Quadrat des Linearelements eine homogene Function zweiten Grades von den Differentialen der Coordinaten ist. Diesen Ausgangspunkt selbst zu begründen und als Folgerung aus viel weniger beschränkten Annahmen herzuleiten, ist die Aufgabe der Helmholtz'schen Untersuchungen über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen. Aber

[1] Ich nenne nur die Arbeiten von Becker, Tobias, Jevons, Schmitz-Dumont, Weissenborn, Krause, Land, Lotze, Wundt, Riehl. Dem Vorgange dieser Autoren verdanke ich auch, wo dies im Folgenden nicht ausdrücklich erwähnt ist, soviel, als in Uebereinstimmung mit ihnen geäussert ist.

weder über Anzahl und Inhalt, noch über die erkenntnisstheoretische Natur dieser Annahmen führen die verschiedenen, auf den gleichen Gegenstand bezüglichen Arbeiten von HELMHOLTZ zu einer klaren, übereinstimmenden Ueberzeugung.

Die Anzahl der nothwendigen Annahmen wird in einzelnen Abhandlungen auf vier, in anderen auf drei angegeben, und dieser Mangel an Uebereinstimmung erklärt sich daraus, dass in den späteren Darstellungen die zuerst als dritte aufgeführte Grundannahme von HELMHOLTZ fortgelassen ist. In den ersten Arbeiten (Heidelberger Jahrbücher und Göttinger Nachrichten 1868)[1]) erscheint neben der zweiten die Existenz beweglicher und in sich fester Körper betreffenden Annahme eine dritte, welche von der freien Beweglichkeit der Körper handelt. Die zweite enthält die Definition des festen Körpers oder festen Punktsystems in derselben Form wie die späteren Abhandlungen: „Zwischen den 2 n-Coordinaten eines jeden Punktpaares, welches einem in sich festen Körper angehört, besteht eine von der Bewegung des letzteren unabhängige Gleichung, welche für alle congruenten Punktpaare die gleiche ist.“ Da nun die Raumbeziehung, welche die von der Bewegung unabhängige Gleichung ausdrückt, sich als Entfernung der betreffenden Punktpaare ergiebt (P. V. 40. Mind I, 312), so enthält die zweite Annahme in analytischer Sprache den Ausdruck der Forderung, dass feste Körper ohne Formveränderung, d. h. ohne Aenderung der Entfernungen ihrer einzelnen Punkte durch den Raum bewegt werden können. Ist diese Annahme einmal gemacht, so ist die in den früheren Abhandlungen folgende dritte Annahme überflüssig. Sie lautet: „Es wird vollkommen freie Beweglichkeit der festen Körper vorausgesetzt (G. N. 200) oder für die verschiedenen Punkte eines und desselben in sich festen Systems bestehen nur die Einschränkungen der Bewegungen, welche durch die zwischen den Coordinaten

---

[1]) Im Folgenden bedeutet: G. N. = Göttinger Nachrichten 1868. H. J. = Heidelberger Jahrbücher 1868. P. V. = Populäre Vorträge Heft III, 1876. S. W. = Sämmtliche Werke.

von je zwei Punkten bestehenden Gleichungen bedingt sind (H. J. 736). Dies ist aber nach der Definition des festen Körpers selbstverständlich. Denn wenn dieselbe ihn erklärt als einen, der ohne Formveränderung, d. h. frei beweglich ist, so ist die freie Beweglichkeit fester Körper keine besondere, mit der zweiten coordinirte, selbständige, sondern eine mit ihr schlechthin identische Annahme. Deshalb lässt sich auch die Folgerung, welche in den früheren Arbeiten aus der dritten Annahme gezogen wird, ganz ohne dieselbe direct aus der zweiten ableiten. Dass mit zwei Punktsystemen, welche in einer Lage zur Congruenz gebracht werden können, dasselbe in jeder anderen Lage geschehen kann (G. N. 200. H. J. 736), folgt aus der Definition des festen Körpers ganz unmittelbar. Denn aus der Lage, in der die beiden Punktsysteme zur Congruenz gebracht waren, können beide in die zweite Lage so bewegt werden, dass die Entfernungen der einzelnen Punkte ungeändert bleiben, d. h. dass eine Deckung auch in der neuen Lage möglich sein muss. Es ist mithin unzweifelhaft eine Verbesserung der späteren Formulirung der Helmholtz'schen Grundannahmen, dass die ursprünglich dritte derselben als in der zweiten selbstverständlich enthalten fortgelassen ist.

Was diese zweite Annahme selbst anlangt, so ist zu bemerken, dass sie identisch ist mit der Riemann'schen Voraussetzung, dass die Länge der Linien unabhängig ist von der Lage (S. W. 259). Zwar hatte Riemann behauptet, dass die Unabhängigkeit der Grössen vom Orte in mehr als einer Weise stattfinden könne und hatte von der Unabhängigkeit der Linien von der Lage die Unabhängigkeit der Körper von der Lage als eine besondere, durch die erste nicht nothwendig bedingte Eigenschaft räumlicher Mannigfaltigkeiten unterschieden. Aber jene Behauptung wie diese Unterscheidung sind hinfällig. Es ist gar nicht möglich, sich die Aenderung der Körper anders zu denken, als durch Aenderung einzelner Entfernungen an den Körpern, d. h. als durch Aenderung von Linien. Man mag sich die Abhängigkeit der Punktsysteme von der Lage vorstellen, wie man will, immer wird dieselbe in letzter Instanz

zurückzuführen sein auf die Abhängigkeit einzelner Strecken von der Lage, ja nur durch die Aenderung der Abstände einzelner Punkte werden wir überhaupt im Stande sein, die Aenderung der Körper zu constatiren. Dass hier bei RIEMANN in der That ein Irrthum vorliegt, ergiebt sich auch aus den Folgerungen, zu welchen ihn die Unterscheidung der beiden Arten der Abhängigkeit räumlicher Grössen vom Orte führt. Er geht zunächst von der Annahme aus, dass die Länge der Linien unabhängig vom Orte ist, und kommt unter dieser Voraussetzung, verbunden mit der Annahme der Gültigkeit des erweiterten Pythagoräischen Lehrsatzes, zu dem Schlusse, dass das Krümmungsmaass des Raumes in jedem Punkte in drei Flächenrichtungen gleich Null ist und dass daher die Maassverhältnisse des Raumes bestimmt sind, wenn die Winkelsumme im Dreieck allenthalben gleich zwei Rechten ist (S. W. 265). Dann wird erst als zweite, von der ersten unterschiedene Annahme die einer von der Lage unabhängigen Existenz der Körper gemacht. Man sollte also erwarten, dass durch Einführung dieser neuen Voraussetzung auch für die Maassverhältnisse der Mannigfaltigkeiten speciellere Bedingungen folgen müssten, als in dem ersten Falle. Aber diese Erwartung wird durch die RIEMANN'schen Folgerungen nicht erfüllt, sondern über die Natur solcher Mannigfaltigkeiten, in denen auch der neuen Voraussetzung genügt ist, wird ausgesagt, dass in ihnen das Krümmungsmaass allenthalben constant ist, und dass die Winkelsumme aller Dreiecke bestimmt ist, wenn sie in einem bestimmt ist. Der erste Theil dieser Folgerung ist offenbar allgemeiner als die Folgerung, welche sich schon bei Annahme einer Unabhängigkeit der Länge der Linien von der Lage ergeben hatte, denn der Werth $K = 0$ ist nur ein specieller Fall des andern $K =$ Const. Der zweite Theil ist richtig verstanden mit dieser ersten Folgerung identisch. Denn nur dann ist die Winkelsumme in allen Dreiecken bestimmt, wenn sie in einem gleich 2 Rechten bestimmt ist, und für diesen Fall ist der Werth des Krümmungsmaasses des betreffenden Raumes Null. Es braucht gewiss nicht besonders

hervorgehoben zu werden, dass weder aus der Annahme der von der Lage unabhängigen Existenz der Linien, noch aus der einer solchen Unabhängigkeit der Körper der Werth Null des Krümmungsmaasses folgt, sondern jede dieser Annahmen hat einzeln, ebenso wie beide zusammen, nur das zur nothwendigen Consequenz, dass das Krümmungsmaass der räumlichen Mannigfaltigkeit einen constanten Werth habe. Dass also die Annahme einer Unabhängigkeit der Linien vom Orte mit der der Körper vom Orte identisch ist, wird gerade durch die RIEMANN'schen Folgerungen evident, und deshalb ist die Behauptung von HELMHOLTZ unrichtig, dass RIEMANN zuerst die Folgerungen ziehe, welche sich unter der Forderung, dass jede Linie unabhängig vom Orte ist, und unter der Annahme des Pythagoräischen Lehrsatzes ergeben, und erst dann diese Allgemeinheit wieder specialisire, indem er die weitere Forderung aufstelle, dass begrenzte, n-fach ausgedehnte Gebilde überallhin ohne Dehnung beweglich seien (G. N. 196). Diese zuletzt eingeführte Forderung ist nur scheinbar eine Beschränkung, in Wahrheit bereits in den Grundvoraussetzungen der allgemeinen Ausführungen enthalten. Wenn also die Unabhängigkeit der Körper von der Lage aus der Unabhängigkeit der Linien von der Lage nothwendig folgt, wenn nach HELMHOLTZ's eigener Aussage (G. N. 196. H. J. 738) die Annahme der ersteren identisch ist mit der HELMHOLTZ'schen Definition des festen Körpers, so ergiebt sich, dass die zweite, die Existenz beweglicher und in sich fester Körper betreffende Annahme von HELMHOLTZ in den Grundvoraussetzungen der RIEMANN'schen Untersuchung enthalten ist.

Das Gleiche gilt von der ersten HELMHOLTZ'schen Annahme: auch diese liegt der RIEMANN'schen Arbeit zu Grunde, wie von HELMHOLTZ selbst (G. N. 198. H. J. 737) angegeben wird. Sie enthält die Definition einer n-fachen Mannigfaltigkeit, oder, wie es bei HELMHOLTZ schlechthin heisst, eines Raumes von n Dimensionen, und ist insofern präciser als die RIEMANN'sche Begriffsbestimmung der mehrfach ausgedehnten Mannigfaltigkeit, als sie gewisse, von RIEMANN stillschweigend gemachte Voraus-

setzungen (die continuirliche Veränderlichkeit und Unabhängigkeit der Coordinaten von einander) ausdrücklich hervorhebt. Aus der Ortsbestimmung durch Coordinaten folgt dann von selbst, dass Ortsänderung oder Bewegung mit Aenderung der Coordinaten identisch ist.

Es bleibt noch die letzte der Grundannahmen von Helmholtz zu erwähnen. Sie handelt von der Unabhängigkeit der Form fester Körper von der Drehung und lautet: „Wenn ein fester Körper sich um $n_1 - 1$ seiner Punkte dreht, und diese so gewählt sind, dass seine Stellung nur noch von einer unabhängigen Veränderlichen abhängt, oder dass jeder andere Punkt des Körpers nur noch eine Linie durchlaufen kann, so führt die Drehung ohne Umkehr schliesslich in die Anfangslage zurück, von der sie ausgegangen ist.“ Es wird von Helmholtz behauptet, dass diese Annahme besondere Erwähnung verdiene, dass die durch sie geforderte Eigenschaft des Raumes nicht nothwendig vorhanden zu sein brauche, wenn auch die ersten drei resp. zwei Bedingungen erfüllt sind. Diese Behauptung ist unrichtig. Vollkommen freie Beweglichkeit, absolute Festigkeit des Körpers war durch die Definition des festen Körpers gefordert worden; nun wird von der Bewegung des Körpers im Allgemeinen die Drehung unterschieden, und zwar soll bei der ersteren ein Körper den Bedingungen genügen können, welche er erfüllen muss, um für einen festen Körper zu gelten, ohne dass doch das Gleiche bei der Drehung der Fall wäre. Aber ein solches Verhalten ist undenkbar, weil in sich widersprechend. Die Gleichung, welche die Entfernung von je zwei Punkten des Körpers ausdrückt, soll eine bei jeder Bewegung des letzteren unveränderte Raumbeziehung ausdrücken, aber gerade diese Raumbeziehung, die Entfernung einzelner Punkte des Körpers würde bei Aenderung des Körpers durch Drehung selbst geändert werden. Gesetzt nun, ein Körper, den wir in unserem Raume um eine seiner Kanten drehen, würde bei dieser Drehung seine Dimensionen ändern, so würde daraus folgen, dass wenn der Körper durch diesen Bezirk des Raumes, in dem Drehung seine Gestalt geändert hat,

in anderer als drehender, z. B. in geradliniger Bewegung, geführt würde, sich seine Gestalt ebenfalls ändern müsste; soll ja doch die Aenderung bei der Drehung nicht etwa durch Kräfte bewirkt werden, welche erst bei der drehenden Bewegung in Wirksamkeit treten, bei jeder anderen Bewegung aber unbemerkt bleiben, sondern durch die Maassverhältnisse des Raumes selbst, die bei jeder Art der Bewegung, Drehung oder nicht, in gleicher Weise sich geltend machen müssen. Wenn die Richtigkeit dieser Behauptung noch besondere Bestätigung bedarf, so erinnere ich daran, dass nach RIEMANN's und HELMHOLTZ's übereinstimmenden Aussagen die absolut freie Beweglichkeit der Körper eine räumliche Mannigfaltigkeit constanter Krümmung voraussetzt, dass aber mit der letzteren eine Aenderung der Körper durch Drehung unvereinbar ist. Gerade mit der Gleichartigkeit der einzelnen Theile des Raumes, welche von HELMHOLTZ als Folge der zweiten Annahme angeführt wird, ist die Aenderung durch Drehung unvereinbar, denn die letztere verlangt, dass jeder Raumtheil von jedem folgenden und vorhergehenden verschieden ist. Dass von der Thatsache der Unabhängigkeit der körperlichen Dimensionen von der Drehung im Verlaufe der analytischen Untersuchung (G. N. 210) wichtiger Gebrauch gemacht wird, rechtfertigte wohl die besondere Erwähnung dieser speciellen Folgerung aus der zweiten Annahme, d. h. aus der Definition des festen Körpers, aber dieselbe durfte nicht als eine selbständige, nothwendige Annahme hingestellt werden, und falsch war es, zu behaupten, dass die Bedingung, die sie stellt, nicht erfüllt zu sein brauche, ohne dass dadurch die Gültigkeit der zweiten Annahme aufgehoben wird. Während diejenige „Thatsache“, welche in den ersten Arbeiten von HELMHOLTZ als dritte erscheint, als überflüssig erkannt und deshalb in den späteren Arbeiten fortgelassen ist, findet sich die irrthümliche Auffassung des Verhältnisses zwischen der HELMHOLTZ'schen Definition des festen Körpers und der Annahme einer Aenderung körperlicher Dimensionen durch Drehung auch noch in den letzten Publicationen über die Axiome der Geometrie.

Von den vier Annahmen, aus welchen Helmholtz den Ausgangspunkt der Riemann'schen Untersuchungen abzuleiten unternahm, bleiben also nur zwei übrig, nämlich die beiden ersten, welche als selbstständige, an Bedeutung coordinirte angeführt werden dürfen, während die beiden anderen nur Consequenzen der zweiten Annahme sind. Die beiden ersten aber, sowohl die, welche die Continuität und die Dimensionen des n-fachen Raumes, als diejenige, welche die Existenz beweglicher und in sich fester Körper betrifft, sind ganz in gleicher Weise auch von Riemann seiner Mannigfaltigkeitstheorie zu Grunde gelegt worden (S. W. 258. 259). Es bleibt zu untersuchen, ob es gelungen ist, aus diesen beiden Prämissen den Ausdruck für das Linearelement durch die Coordinatenelemente abzuleiten, von dem Riemann als einfachster Hypothese ohne weitere Begründung ausging; denn nur wenn dies gelungen, würden die Helmholtz'schen Annahmen mit Recht für weniger beschränkt als diejenigen von Riemann gelten dürfen.

Von den zahlreichen Abhandlungen, in denen Helmholtz darüber berichtet, dass er den Ausgangspunkt der Riemann'schen Untersuchung in allgemeiner Weise begründet, bringt nur die Abhandlung in den Göttinger Nachrichten die analytische Durchführung dieser Begründung. Es ist zunächst zu bemerken, dass die Rechnung für den Fall eines dreidimensionalen Raumes durchgeführt ist, also nicht in der Allgemeinheit, welche Riemann seinen Ausführungen gegeben; jedoch lässt sich durch eine symmetrische Erweiterung der Formeln das Ganze der analytischen Entwickelung leicht für den allgemeinsten Fall eines Raumes von n Dimensionen herleiten. Ferner darf nicht unerwähnt bleiben, dass, da es sich nur um die Begründung von Riemann's die Differentiale der Coordinaten betreffenden Satz handelt, die zu Grunde gelegten Annahmen nur für Punkte mit unendlich kleinen Coordinatenunterschieden angewandt werden, so dass die Congruenz des Raumes in sich nur für unendlich kleine Raumtheile vorausgesetzt wird. Aber die Allgemeinheit, welche hierdurch erreicht scheint, insofern nichts darüber ausgemacht ist, ob nicht vielleicht der betrachtete Raum

im Endlichen nicht mehr in sich congruent sei, ist in der That eine blos scheinbare. In Wirklichkeit ist der Uebergang aus dem Unendlichkleinen in's Endliche nur in der Art möglich, dass man entweder die Annahme eines auch im Endlichen in sich congruenten Raumes macht, oder dass man den zu untersuchenden dreidimensionalen Raum als Gebilde in einem anderen höheren, dann auch wieder als in sich congruent anzunehmenden Raume betrachtet. Unter diesen beiden weiteren Voraussetzungen der Dreiheit der Dimensionen und der Ebenheit in den kleinsten Theilen weist HELMHOLTZ nach, dass wenn man mit r, s, t die Coordinaten eines Punktes des Körpers, mit $r + dr$, $s + ds$, $t + dt$ diejenigen eines unendlich nahen anderen Punktes bezeichnet, es einen analytischen Ausdruck der Grössen dr, ds, dt giebt, welcher bei allen Drehungen des Systems um den Punkt rst unverändert bleibt. Dieser Ausdruck ist eine homogene Function zweiten Grades der Coordinatendifferentiale, er stellt eine stets positive Grösse dar und kann deshalb als ein Quadrat aufgefasst werden, das HELMHOLTZ mit dS^2 bezeichnet. Dann ist dS selbst eine bei den Drehungen unverändert bleibende Grösse von derselben Dimension kleiner Grössen wie dr, ds, dt. Um dieses Resultat überzuführen in den Ausgangspunkt der RIEMANN'schen Untersuchung, hätte nachgewiesen werden müssen, dass dS in der That das Linearelement zu den Punkten $(r\ st)$ und $(r + dr,\ s + ds,\ t + dt)$ ist, denn erst dann würde folgen, was RIEMANN als Ausgangshypothese annahm, dass nämlich die Grösse des Linearelements gleich der Quadratwurzel aus einer immer positiven ganzen homogenen Function zweiten Grades der Coordinatendifferentiale ist. Ein solcher Nachweis fehlt bei HELMHOLTZ. Vielmehr heisst es nur: „Diese Grösse (nämlich dS) kann also als ein von den drehenden Bewegungen unabhängiges Maass des räumlichen Unterschiedes der Punkte $(r\ st)$ und $(r + dr,\ s + ds,\ t + dt)$ benützt werden" (G. N. 218). Jedoch dass dies wirklich geschehen kann, ist nur unter Voraussetzung des Pythagoräischen Lehrsatzes klar. Nur wenn wir durch ihn gelernt haben, dass ein homogener quadratischer Ausdruck, wie der von HELMHOLTZ

gefundene, sich als das Quadrat der Diagonale eines Parallelepipedons auffassen lasse, und weiterhin wissen — was sich rein analytisch gar nicht, sondern nur durch Anschauung demonstriren lässt —, dass in diesem bestimmten Falle, wo die Coordinatendifferentiale die Seiten des Parallelepipedons sind, seine Diagonale durch die räumliche Entfernung der beiden betrachteten Punkte gebildet wird, nur dann lässt sich folgern, dass die Grösse dS als Maass für das Linearelement benützt werden kann. Die Absicht Riemann's war die, für die Länge der Linien einen mathematischen Ausdruck zu finden und mit der hypothetischen Annahme desselben beginnt seine Untersuchung; die Untersuchung von Helmholtz schliesst mit Ermittelung eines quadratischen Ausdrucks der Differentiale, dessen Grösse von der Drehung unabhängig ist. Dass derselbe aber der von Riemann gesuchte Ausdruck ist, ist von Helmholtz nicht gezeigt, und kann auch nicht anders als durch den Pythagoräischen Lehrsatz gezeigt werden. Mithin ist durch die analytischen Entwickelungen von Helmholtz der Ausgangspunkt Riemann's, der hypothetisch angenommene Pythagoräische Lehrsatz, so wenig begründet worden, dass vielmehr nur dann, wenn man den letzteren zu den übrigen Helmholtz'schen Annahmen hinzufügt, das Helmholtz'sche Resultat überhaupt zu der Riemann'schen Untersuchung in Beziehung tritt.

Wenn es Helmholtz nicht gelungen ist, aus der Annahme der freien Transportirbarkeit der Körper den analytischen Ausdruck für die Grösse des Linearelements abzuleiten, so verliert seine Untersuchung überhaupt ihre Bedeutung für die Metageometrie. Denn ist es nothwendig, zu den von ihm gemachten Annahmen den Pythagoräischen Lehrsatz als weitere Annahme oder Thatsache hinzuzufügen, um das Resultat seiner Arbeit in Verbindung zu bringen mit dem Ausgangspunkte derjenigen von Riemann, so ist das, was er aus seiner analytischen Entwickelung schliesst, in der letzten dieser Annahmen bereits enthalten. Wenn nach dem Pythagoräischen Lehrsatze ds als homogene Function zweiten Grades der Coordinatenunterschiede dargestellt werden kann, so folgt die Constanz des so gebildeten

analytischen Ausdrucks aus der zweiten Annahme, welche die Constanz der Entfernungen am Körper postulirt. Zugleich wird deutlich, dass dann kein Recht vorliegt, die Annahmen, die HELMHOLTZ seiner Untersuchung zu Grunde legt, im Vergleich zu denjenigen, von denen RIEMANN ausging, als „weniger beschränkt" zu bezeichnen, vielmehr sind sie mit den letzteren schlechthin identisch.

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass auch über die Frage nach dem Wesen derjenigen Annahmen, von denen die analytische Ausführung bei HELMHOLTZ ausgeht, seine Auseinandersetzungen nicht zu völliger Klarheit kommen. Eine Vergleichung der verschiedenartigen, einander widersprechenden Bezeichnungen, welche diese Annahmen erhalten, zeigt dies sofort. Dieselben heissen bald Voraussetzungen (H. J. 735), bald Axiome (G. N. 219), bald Thatsachen (G. N. 193) oder thatsächliche Grundlagen (H. J. 733), bald Postulate (H. J. 737. G. N. 199. 202. 221) oder Hypothesen (G. N. 197). Es ist unmöglich, diese vielfache Mannigfaltigkeit der Prädicate unter einem erkenntnisstheoretischen Gesammtbilde zu vereinigen. Dass Thatsachen und Hypothesen nicht Synonyma, sondern sich vielmehr überall entgegengesetzte Begriffe sind, hat bereits RIEHL (Philosophischer Kriticismus II, 1, 169) hervorgehoben, und zugleich darauf aufmerksam gemacht, dass sich ganz dieselbe Verwirrung im Ausdruck bei RIEMANN findet (S. W. 255). Jedoch sind es bei dem Letzteren wenigstens gleichartige Annahmen, welche unter einem dieser beiden Titel vereinigt erscheinen, während ein Blick auf die Annahmen von HELMHOLTZ zeigt, dass hier seiner Natur nach Heterogenes unter einem gemeinsamen Namen zusammengefasst wird. Von den beiden Annahmen, auf welche sich die ursprünglich vier von ihm aufgestellten zurückführen lassen, betrifft die eine die Anzahl der Dimensionen und die Continuität des Raumes, die andere die Existenz beweglicher und in sich fester Körper. Die erstere ist aber nichts Anderes, als die Definition einer mehrfach ausgedehnten Mannigfaltigkeit oder eines mehrfach ausgedehnten Raumes, weshalb sie bei RIEMANN richtig Begriffsbestimmung

genannt wird, und auch bei HELMHOLTZ heisst es: „Das erste Postulat ist nichts als die analytische Definition der Begriffe der Continuirlichkeit des Raumes in seiner mehrfachen Ausdehnung.“ Die zweite Annahme, welche aussagt, es giebt in sich feste bewegliche Körper, bringt zwar auch die Definition eines festen Körpers, in dem Vortrage über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome (P. V. 40) ist sogar diese Definition ganz an Stelle der zweiten Annahme getreten. Jedoch ist zugleich klar, dass diese Annahme über die Definition des festen Körpers hinaus aussagt, dass es Körper, die dieser Definition genügen, auch in Wirklichkeit giebt, während bei der HELMHOLTZ'schen Untersuchung, welche auf den dreidimensionalen Raum beschränkt ist, für die erste Annahme nicht weiter braucht versichert zu werden, dass es einen in drei Richtungen ausgedehnten Raum wirklich gebe. Oder wenn auch diese „Hypothese“ nicht ohne Weiteres evident wäre, so wird doch zugestanden werden, dass zwischen ihr und der zweiten Annahme ein Unterschied in Bezug auf den Grad oder die Art der Gewissheit besteht.

Auf die hier vorliegende Sprachverwirrung hinzuweisen, würde ohne Interesse sein, wenn nicht mit den Widersprüchen des Ausdrucks Widersprüche des Gedankens Hand in Hand gingen. Es entsteht nämlich die Frage: wie können wir uns von der Richtigkeit, von der factischen Gültigkeit der zunächst hypothetisch gemachten Annahmen, oder wie können wir uns, wenn sie nicht Hypothesen, sondern Thatsachen sind, von dieser ihrer thatsächlichen Natur überzeugen? Wir erhalten darauf als Antwort: durch Beobachtung, und zwar entweder durch Beobachtung der Congruenz (H. J. 735. G. N. 197) oder durch die Beobachtung, dass in unserem Raume die Bewegung fester Raumgebilde mit demjenigen Grade von Freiheit möglich ist, den wir kennen (P. V. 39. Mind I, 312). Congruent aber sind solche Punktpaare, welche gleichzeitig oder nach einander mit demselben Punktpaare des Raumes zusammenfallen können (G. N. 199. P. V. 40. Mind 312). Jedoch eben aus dieser Definition, welche die Congruenz durch sich selbst erklärt,

folgt, dass wir aus der Thatsache der Congruenz nicht auf die Festigkeit der Körper schliessen dürfen. Nach den eigenen Ausführungen von Helmholtz würden wir dann, wenn die sämmtlichen linearen Dimensionen der uns umgebenden Körper und die unseres eigenen Leibes mit ihnen in gleichem Verhältnisse, z. B. alle auf die Hälfte verkleinert, oder alle auf das Doppelte vergrössert würden, eine solche Aenderung durch unsere Mittel der Raumanschauung gar nicht bemerken können. Dasselbe würde aber auch dann der Fall sein, wenn die Dehnung oder Zusammenziehung nach verschiedenen Richtungen hin verschieden wäre, vorausgesetzt, dass unser eigener Leib in derselben Weise sich änderte, und vorausgesetzt ferner, dass ein Körper, der sich drehte, in jedem Augenblicke, ohne mechanischen Widerstand zu erleiden oder auszuüben, denjenigen Grad der Dehnung seiner verschiedenen Dimensionen annähme, der seiner zeitigen Lage entspricht (P. V. 44. Mind I, 315). Hier wären also von Helmholtz selbst angeführte Beispiele räumlicher Verhältnisse, welche durchaus zur Beobachtung der Congruenz der Körper führen müssten und welche trotzdem an Körpern bestehen würden, welche der Helmholtz'schen Forderung der Festigkeit nicht genügen. Wird nun vorausgesetzt, dass der Raum nicht auf Körper verschiedener Materie verschieden wirkt, dass er rein die Form verändere und zwar gleich oder proportional verändere in den verschiedenen Dimensionen, so haben wir eine unendliche Anzahl räumlicher Mannigfaltigkeiten, in denen Beobachtung zur Constatirung der Congruenz in gleicher Weise führen müsste, wie in unserem Raume. Es folgt also daraus, dass aus der Beobachtung der Congruenz nicht auf die Festigkeit der Körper geschlossen werden darf, dass mithin über die Gültigkeit der zweiten Annahme nicht auf diesem Wege entschieden werden kann. Ganz das Gleiche gilt, wenn man statt von der Beobachtung der Congruenz ausgeht von der Thatsache der Beobachtung, dass in unserem Raume die Bewegung fester Raumgebilde mit demjenigen Grade von Freiheit möglich ist, den wir kennen. Hier bleibt zunächst unbestimmt, welcher Grad der Festigkeit gemeint sei. Jedoch

darf aus anderen Aeusserungen (H. J. 735. G. N. 200), sowie vor Allem aus der HELMHOLTZ'schen Definition des festen Raumgebildes geschlossen werden, dass darunter absolute Festigkeit verstanden sei; absolut nicht im Sinne der Physik, sondern in dem einer von der analytischen Definition geforderten vollkommenen Unveränderlichkeit der Entfernung. Nun ist es nicht einmal richtig, dass wir an den Körpern im Raume eine solche Festigkeit beobachten, wie sie die Begriffsbestimmung von HELMHOLTZ vorschreibt, vielmehr kennen wir keinen einzigen Körper, der hier als Beispiel angezogen werden könnte. Aber gesetzt auch, die Erfahrung lehrte uns von den beobachtbaren Körpern, dass sich bei ihrem Transport durch den Raum keine Veränderung der Abstände einzelner Punkte in ihnen in irgend einer Richtung bemerkbar macht, was würde diese Aussage der Erfahrung beweisen? Für die Festigkeit der bewegten Körper nichts; denn unser einziges Mittel, eine Gestaltveränderung zu constatiren, ist und bleibt die Messung. Nun beruhen aber alle unsere geometrischen Messungen auf der Voraussetzung, dass unsere von uns für fest gehaltenen Messwerkzeuge wirklich Körper von unveränderlicher Form sind, oder dass sie wenigstens keine anderen Arten von Formveränderung erleiden, als diejenigen, die wir an ihnen kennen, wie z. B. die von geänderter Temperatur oder von der bei geänderter Stellung anders wirkenden Schwere herrührenden kleinen Dehnung. Diese Voraussetzung mag zwar nach HELMHOLTZ den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit haben (P. V. 44. Mind I, 315), jedenfalls kann sie deshalb, weil „sie über das Gebiet der reinen Raumanschauungen hinausgreift", gar nicht wieder durch Messung, wie überhaupt durch irgend eine empirische Untersuchung geprüft werden. Der Widerspruch, der hier vorliegt und der sich durch alle Auseinandersetzungen von HELMHOLTZ hindurchzieht, ist also der, dass einerseits zugestanden wird, die Annahme der Unabhängigkeit der Körperform vom Orte ist die nothwendige Voraussetzung aller Messung, dass andererseits aber behauptet wird — wie dies namentlich in den letzten Ausführungen über physische Geometrie geschieht — dass wir

durch Messung die Festigkeit der Körper, d. h. ihre Unabhängigkeit vom Orte empirisch sollen untersuchen können. Es heisst an einer Stelle bei HELMHOLTZ: die Annahme, dass feste Körper dieselbe Form in jedem Theile des Raumes behalten, wenn keine äussere Kraft auf sie wirkt, sei ein specieller Fall eines allgemeinen Princips (Mind 320). Diese Annahme sei von der höchsten Wichtigkeit für alle mechanischen und physikalischen Begriffe, und erst wenn sie zu den geometrischen Axiomen hinzugefügt werde, erhalte ein solches System von Sätzen einen wirklichen Inhalt, der durch Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden könne. Und doch ist dies dieselbe Annahme, ohne die das Verfahren selbst, nachdem wir über ihre Gültigkeit entscheiden sollen, die Messung nämlich, gänzlich sinnlos wird. Also der oben bemerkte Widerspruch im Ausdrucke findet sich hier in der Erörterung der principiellen Frage wieder: dieselbe kommt bei HELMHOLTZ nicht darüber zur Klarheit, ob die Annahme einer Unabhängigkeit der Körper vom Orte eine Thatsache, oder eine Hypothese, oder ein Postulat ist, ob sie etwas ist, was empirisch geprüft werden kann, oder ob sie die nothwendige Voraussetzung aller empirischen Untersuchung ist. Und da bald das Eine, bald das Andere mit Bestimmtheit behauptet wird, so bleiben wir in der Verwirrung und in dem Widerspruche sowohl des Ausdrucks als der Begriffe auf die Frage von grösster principieller Bedeutung ohne Antwort.

Auch auf eine andere naheliegende Frage bleiben die HELMHOLTZ'schen Arbeiten leider die Antwort schuldig, auf die Frage nämlich, wie weit seine nicht veröffentlichten analytischen Untersuchungen mit denjenigen von RIEMANN übereinstimmen. Ich finde in Bezug darauf immer wieder die befremdende Angabe gemacht, dass HELMHOLTZ auf anderem Wege als RIEMANN, nämlich ausgehend von Problemen der physiologischen Optik, zu den gleichen mathematischen Resultaten gelangt sei wie dieser. Es heisst darüber: „Bei dieser Untersuchung hatte ich im Wesentlichen denselben Weg eingeschlagen, dem RIEMANN in seiner kürzlich veröffentlichten Habilitationsschrift gefolgt ist. Die analytische Behandlung der Frage, wodurch sich der

Raum unterscheidet von anderen abmessbaren, mehrfach ausgedehnten und continuirlichen Grössen empfiehlt sich in diesem Falle gerade durch den Umstand, dass sie der Anschaulichkeit ermangelt, und deshalb den auf diesem Gebiete so schwer zu vermeidenden Täuschungen durch die besondere Begrenztheit unserer Anschauungen nicht ausgesetzt ist. Daneben hat sie den Vortheil, die Möglichkeit folgerichtiger Durchführung eines abweichenden Systems von Axiomen leicht vollständig überblicken zu lassen." Und: „Uebrigens muss ich bekennen, dass wenn auch durch die Veröffentlichung von RIEMANN's Untersuchungen die Priorität in Bezug auf eine Reihe meiner eigenen Arbeitsresultate vorweggenommen ist . . ." (G. N. 194. 195). Diese Angaben von HELMHOLTZ hätten gar nichts Befremdendes, wenn der analytische Weg und die analytischen Resultate der RIEMANN'schen Arbeit über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen, klar und eindeutig zu Tage lägen; sie sind aber dann schwer begreiflich, wenn man sie zusammenhält mit dem factischen Inhalte der RIEMANN'schen Untersuchung, zusammenhält mit der Thatsache, dass diese Untersuchung ein auch heute noch nur theilweise verständliches Fragment ist. Die in Rede stehende Abhandlung RIEMANN's ist vom Verfasser im Jahre 1854 als Habilitationsvorlesung vorgetragen, aber erst nach des Verfassers Tode in den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften der Oeffentlichkeit übergeben worden. Die analytischen Untersuchungen, welche dieser Abhandlung zu Grunde liegen, beziehen sich nach RIEMANN's Angabe (S. W. 258) auf die Maassverhältnisse höherer Mannigfaltigkeiten, sie bringen eine Erweiterung der GAUSS'schen Theoreme auf Mannigfaltigkeiten höherer Ordnung. Aber diese analytischen Untersuchungen selbst sind von RIEMANN nicht mitgetheilt worden, die Andeutungen, welche er über den Gang derselben macht, sind grösstentheils so aphoristisch, dass es nur unvollkommen gelungen ist, darnach zu ergänzen, was er offenbar der Form der Darstellung wegen fortgelassen; ja selbst wesentliche analytische Resultate, wie z. B. der analytische Ausdruck für das Krümmungsmaass höherer Mannigfaltigkeiten, fehlen in

der RIEMANN'schen Abhandlung. Diese Lücke ist erst lange nach dem Erscheinen der HELMHOLTZ'schen Mittheilung durch KRONECKER, CHRISTOFFEL, BEEZ und LIPSCHITZ ausgefüllt worden. Namentlich die Arbeiten von LIPSCHITZ über die Transformation algebraischer Formen zweiten Grades von beliebig vielen Differentialen haben eine Erweiterung der Untersuchungen über Biegung ohne Dehnung auf räumliche Mannigfaltigkeiten n^{ter} Ordnung und damit eine analytische Krümmungstheorie dieser Mannigfaltigkeiten gebracht, welche ebenso wie die Untersuchungen von BEEZ und KRONECKER zur Entwickelung des allgemeinen analytischen Ausdrucks für das Krümmungsmaass geführt hat. Als dann bei Veröffentlichung von RIEMANN's Abhandlung über isotherme Curven wenigstens ein Theil seiner analytischen Untersuchungen über die allgemeinen Eigenschaften mehrfach ausgedehnter Mannigfaltigkeiten, im Speciellen ein analytischer Ausdruck für das Krümmungsmaass einer n-fachen Mannigfaltigkeit bekannt wurde, theilte DEDEKIND mit, wie man durch Ausführung der RIEMANN'schen Vorschriften zur Entwickelung des RIEMANN'schen Ausdruckes für das Krümmungsmaass gelangen könne; zugleich wies LIPSCHITZ nach, dass der von ihm unabhängig von RIEMANN abgeleitete Ausdruck für das Krümmungsmaass mit dem von RIEMANN entwickelten identisch sei. Bei HELMHOLTZ finde ich nun keine Darlegung oder auch nur Andeutung dieses Sachverhaltes, keine Erwähnung der Thatsache, dass RIEMANN's analytische Untersuchungen, die jetzt zum Theil bekannt sind, in der Habilitationsschrift vollkommen oder fast vollkommen fehlen: und zwar fehlen nicht etwa nur leicht ausführbare Rechnungen, sondern sowohl der Weg als die Resultate der analytischen Untersuchung sind nur ganz andeutungsweise gezeigt. Dagegen erweckt die HELMHOLTZ'sche Darstellung überall den Schein, als ob es sich bei RIEMANN um ganz durchsichtige und consequente analytische Entwickelungen handle, deren Wiederholung unnöthig wäre; während doch spätere Untersucher es sich haben sehr angelegen sein lassen, den Wegen, die RIEMANN gegangen, nachzuspüren, und auf ihnen die Krümmungstheorie höherer Mannigfaltigkeiten eigentlich

erst analytisch zu entwickeln. Soviel über die beiden ersten, die principiell wichtigsten Abhandlungen von Helmholtz (Göttinger Nachrichten und Heidelberger Jahrbücher 1868). Was sie leisten sollten, die Begründung des Riemann'schen Ausgangspunktes als Folge von viel weniger beschränkten Annahmen haben sie nicht geleistet. Dass Helmholtz seine eigenen analytischen Untersuchungen über die Krümmungstheorie mehrfach ausgedehnter Mannigfaltigkeiten nicht mitgetheilt, bleibt bei der fragmentarischen Gestalt, in der Riemann's Untersuchungen erschienen sind, zu bedauern. Die späteren Ausführungen von Helmholtz über metageometrische Fragen, bestimmt die Resultate der Riemann'schen Mannigfaltigkeitslehre und ihre vorgeblichen philosophischen Consequenzen zu popularisiren, haben noch zwei neue Gesichtspunkte von principieller Bedeutung eröffnet: durch Einsetzung der physischen Geometrie als einer über die Gültigkeit geometrischer Axiome entscheidenden Instanz und durch Entwickelung der geometrischen Systeme supponirter Flächenwesen. Was ich über die Bedeutung der physischen Geometrie an anderem Orte geäussert habe, möchte ich hier weder wiederholen, noch modificiren. Doch scheint mir die Zulässigkeit ähnlicher Speculationen wie der über die geometrischen Systeme der Flächenwesen erneuter Untersuchung namentlich deshalb bedürftig, weil auch von denjenigen, welche wie Lotze gegen die Consequenzen dieser Speculationen Einspruch erhoben haben, die bestimmenden Entscheidungsgründe, welche hier in Kraft treten, nicht in genügender Schärfe hervorgehoben sind.

Intelligente Flächenwesen, welche auf einer unendlichen Ebene lebten, würden genau dieselbe Geometrie aufstellen, welche in unserer Planimetrie enthalten ist (P. V. 29). Dass diese Behauptung irrthümlich ist, hat Weissenborn mit Recht hervorgehoben. Die Grundlage der Geometrie, die Congruenz ebener Figuren würde für symmetrisch gelagerte Figuren in der Geometrie dieser zweidimensionalen Intelligenzen fehlen. Intelligente Flächenwesen, welche auf einer Kugel leben, würden nach Helmholtz ein ganz anderes System geometrischer Axiome

aufstellen müssen. Parallele Linien würden die Bewohner der Kugel gar nicht kennen. Sie würden behaupten, dass jede beliebige zwei geradeste Linien, gehörig verlängert, sich schliesslich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müssten. Die Summe der Winkel in einem Dreieck würde immer grösser sein als zwei Rechte, und um so grösser, je grösser die Fläche des Dreiecks. Deshalb würde auch der Begriff der geometrischen Aehnlichkeit der Form zwischen grösseren und kleineren Figuren derselben Art fehlen. Zwischen zwei Punkten würde es für die Kugelbewohner nicht eine, sondern unendlich viele kürzeste oder geradeste Linien geben (P. V. 29. 30). Unter einer geradesten Linie versteht Helmholtz das, was man sonst in der Geometrie eine geodätische Linie nennt. Ich habe mich nicht davon überzeugen können, dass diese Bezeichnung glücklich gewählt ist, sie erscheint mir unzweckmässig, weil wenn es sich nicht um Linien constanter Krümmung handelt, kein gemeinsames Maass für den Grad der Krümmung der Linien existirt, vor Allem aber deshalb, weil durch sie die Gefahr einer begrifflichen Subreption sehr nahe gelegt wird. Dass es zwischen zwei Punkten unendlich viele geradeste oder kürzeste oder geodätische Linien geben kann, dass sich geradeste Linien in zwei Punkten schneiden müssen, sind keine unserer Geometrie widersprechenden Sätze; sie werden erst dazu, wenn man statt geradeste Linien überall gerade schreibt, oder wenn man annimmt, dass die Kugelwesen, obgleich auf einer Kugeloberfläche lebend, diese doch als unendliche Ebene und die geodätischen Linien der Kugel als gerade Linien anschauen. Hier setzt der Widerspruch ein, den Jevons, Schmitz-Dumont und Lotze gegen die Berechtigung der von Helmholtz über die räumlichen Anschauungen der Kugelwesen gezogenen Folgerungen erhoben haben. Nach Jevons müssen die Kugelwesen die Geometrie der Ebene entwickeln, sobald sie zur Betrachtung unendlich kleiner Dreiecke übergehen; sie würden dabei von der Thatsache überrascht werden, dass ihre Geometrie der endlichen Figuren von der der unendlich kleinen durchaus verschieden ist, eine Analyse dieser räthselhaften Differenz, der

Versuch, den vorliegenden Widerspruch aufzulösen, würde sie auf die Annahme einer dritten Dimension führen, zur Einsicht in alle Eigenschaften des dreidimensionalen Raumes, wie wir sie besitzen. SCHMITZ-DUMONT supponirt den Fall, dass jene Kugelflächenwesen eine Karte ihrer Welt anfertigen wollen. Ihre Maassstäbe sind natürlich krumm, ihre Gesichtslinien gehen in Kreislinien, ihr Zeichenpapier ist wie sie selbst ein kleines Stück Kugeloberfläche. Die empirische Beobachtung und Aufzeichnung eines und desselben Gegenstandes, eines grössten Kreises des Planeten giebt total widersprechende Resultate. Um die verschiedenen Wahrnehmungen in einer Vorstellung widerspruchsfrei zu vereinigen, werden die Kugelwesen eine Hypothese ersinnen und zwar die einer dritten, imaginären, nicht wahrnehmbaren Dimension, mit ihr das ganze System der Euklidischen Geometrie. Sehr ähnlich ist der Einwand, den LOTZE gemacht. Die Wiederkehr desselben Objects bei geradlinigem Fortgange auf der Kugel ist eine Beobachtung, welche mit der Voraussetzung der Ebenheit des zweidimensionalen Raumes der Kugelflächenwesen unvereinbar ist. Der Widerspruch, der hier vorliegt, wird durch Annahme der Existenz einer dreifachen Ausdehnung gelöst.

Diesen Argumentationen ist ein Gedanke gemeinsam: über die ursprüngliche anschauliche Auffassung des Raumes hinaus können Widersprüche in den sinnlichen Erfahrungen zu begrifflicher Construction einer hypothetischen, neuen, nicht anschaubaren Dimension des Raumes führen. Gerade gegen diesen Gedanken muss ich Protest erheben: die von mathematischer Seite oft begangene, von philosophischer Seite oft gerügte Verwechslung zwischen dem Raume und den Gebilden in ihm scheint mir in diesen philosophischen Deductionen vorzuliegen; zugleich finde ich hier bei LOTZE einen Widerspruch mit seinen eigenen metaphysischen Ueberzeugungen über die Natur des Raumes. Nach ihm ist der ebene, unendliche, dreidimensionale Raum ganz wie bei KANT Anschauungsform, und zwar apriorische, transscendental-ideale Anschauungsform. Er ist Anschauungsform, denn auch dann, wenn er ganz so existirt,

wie er von uns vorgestellt wird, kann er nicht in Substanz in unserer Vorstellung eingehen, sondern damit er dahin gelange, muss die Fähigkeit der adäquaten Reproduction des Wirklichen, d. h. dieser selbe Raum als Anschauungsform in uns vorhanden sein. Er ist deshalb in jedem Falle a priori. Dass er aber transscendental-ideal ist, das bedarf nach Lotze's Ueberzeugung nicht der umständlichen Beweise Kant's, wie überhaupt keines Beweises, sondern ist für ihn unmittelbare Folge aus der Identität des metaphysischen Seins mit dem Wirken, und daraus, dass Beziehungen der Wechselwirkung die einzig möglichen Beziehungen zwischen metaphysischen Realitäten sind. Wie aber ist es dann denkbar, dass irgend welche Intelligenzen, ausgestattet mit der Fähigkeit räumlicher Anschauung, den Erklärungsgrund zur Vereinigung widersprechender, empirischer Beobachtungen in Hypostasirung einer Anschauungsform finden können, welche in ihnen selbst nicht erzeugbar und weder an einer anders organisirten Intelligenz, noch an den Dingen selbst haftend ein leeres Hirngespinnst, weder metaphysisch noch empirisch real ist? Auch der anderen Auffassung muss ich entgegentreten, welche annimmt, dass bei Gelegenheit gewisser Eindrücke eine bisher nicht gebrauchte Dimension des Raumes anschaulich werden könne, dass es Beziehungen der realen Dinge geben könne, welche in dem diese Beziehungen vorstellenden Objecte die Entwickelung von nur zwei Raumdimensionen erfordern und ermöglichen, während andere Beziehungen die Receptivität nöthigen, mit ihrer ganzen Reactionsfähigkeit, mit der vollen, entwickelten, dreidimensionalen Raumanschauung auf die Eindrücke zu antworten. Es ist wohl möglich, die Zahl 3 in 2 und 1, aber es ist unmöglich, die Raumanschauung in eine zweidimensionale und eine eindimensionale zu zerlegen: das, was beim Uebergange von der Fläche zum Raume hinzukommt, wird weder durch das Additionszeichen, noch sonst durch ein algebraisches Zeichen adäquat ausgedrückt. Auf diese Verhältnisse muss ich zurückkommen, wo ich von dem Unterschiede zwischen Mannigfaltigkeiten und Functionen zu handeln haben werde. Hier kam es mir nur

darauf an, festzustellen, dass die räumliche Reactionsweise intelligenter Wesen immer als eine einheitliche gedacht werden muss, dass die drei Dimensionen der menschlichen Raumanschauung nicht als drei isolirte Fähigkeiten der Receptivität neben einander liegen, von denen bald die eine, bald die andere, bald diese oder jene Combination in Thätigkeit treten kann, sondern dass sie unauflöslich als die einzige und einheitliche äussere Anschauungsform zusammengehören. Wenn irgendwo, so darf sich hier die metaphysische Ueberzeugung auf die Aussage der psychologischen Erfahrung berufen, die gar keine Flächen oder Linien anders als an Körpern kennt.

Zu diesen ferner liegenden Erwägungen bin ich durch die Versuche geführt worden, die Helmholtz'schen Folgerungen aus der Supposition der Flächenwesen auf dem Boden dieser Supposition zu widerlegen. Diese Versuche sind, soweit ich sehe, gescheitert, sie sind aber auch überflüssig, wenn man den Boden der Supposition selbst prüft. Die Annahme von zweidimensionalen Wesen, welche auf irgend einer ebenen oder gekrümmten Fläche leben, kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann entweder aussagen wollen, dass diesen Wesen, ihrer Ausdehnung und ihrem Wohnraume eine transscendentale, jenseits jedes Vorstellens existirende Realität zukomme: dann lässt sich von der Ausdehnung, die die zweidimensionalen Wesen an sich haben, nicht auf die Art schliessen, in der sie diese Ausdehnungsverhältnisse anschaulich auffassen werden. Daraus, dass festgesetzt wird, die Wesen sollen verstandbegabt sein, oder sie sollen dieselben logischen Fähigkeiten haben wie wir, folgt nichts über die anschaulichen Fähigkeiten derselben, und nur die letzteren würden darüber entscheiden, in welcher Art sich die zweidimensionale Wirklichkeit in dem Intellecte der zweidimensionalen Existenzen abspiegeln wird. Oder die Annahme kann meinen, dass den zweidimensionalen Wesen, ihrer Ausgedehntheit und ihrem Wohnraume Realität in der Vorstellung eines vorstellenden Intellects zukomme. Das kann dann entweder der Intellect der Flächenwesen selbst oder ein anderer, in der Annahme nicht weiter bezeichneter Intellect

sein. Gilt von diesen beiden Möglichkeiten die erstere, so haben die Flächenwesen, in deren Auffassungsweise ihr Wohnraum als Kugelfläche erscheint, die dreidimensionale Raumanschauung; gilt die letztere, so ist wiederum kein Schluss möglich in der Art, in der andere Existenzen als die Flächenwesen den Wohnraum der letzteren auffassen, auf die Art, in der diese selbst ihren Wohnraum und in ihm sich selbst anschauen werden, so lange über die anschauliche Natur der Flächenwesen, über ihre Receptivität nichts Bestimmtes festgesetzt ist. Der HELMHOLTZ'schen Annahme liegt also folgende Voraussetzung zu Grunde: es kann eine räumliche Ausgedehntheit, auf ihr räumlich ausgedehnte Wesen geben, welchen eine von jeder Vorstellung unabhängige Realität zukommt; wenn diese Wesen die gleichen logischen Fähigkeiten haben wie wir, so werden die Ausdehnungsverhältnisse des an sich Wirklichen ganz so, wie sie an sich sind, in die Anschauung der supponirten Wesen übergehen. Dem entgegen steht die Ueberzeugung des Idealismus: es hat gar keinen Sinn, von einer räumlichen Ausdehnung anders als in der anschaulichen Vorstellung eines die Beziehungen des unräumlichen Wirklichen auffassenden Intellects zu sprechen; gesetzt aber auch, die Welt des an sich Seienden habe eine räumliche Ausdehnung, so würde doch die Auffassungsweise dieser Ausdehnung und der einzelnen räumlichen Verhältnisse in ihr abhängig bleiben von der sinnlichen Reactionsweise des auffassenden Intellects, d. h. die völlige Uebereinstimmung zwischen den Formen des Seienden und denen des Vorgestellten würde nur durch die metaphysische Annahme einer prästabilirten Harmonie zwischen der Welt der Dinge an sich und derjenigen der Vorstellungen erklärlich, aber nie als nothwendige Folge aus der Natur des Seienden allein abzuleiten sein. Es ist hinzuzufügen: auch dann, wenn man die Anschauungsformen der Flächenwesen hypothetisch festsetzen wollte, bliebe doch die Art der Abhängigkeit, in welcher die Anwendung dieser Anschauungsformen auf einzelne sinnliche Eindrücke von der räumlichen Anordnung der Dinge an sich steht, welche diese Eindrücke hervorrufen,

ganz unfassbar und unerklärlich; die Einsicht in die topogenen Momente (Helmholtz) oder mechanischen Relationen (Lotze), welche die bestimmten räumlichen Beziehungen des Vorgestellten bedingen, ist für immer verschlossen. Ich weiss, dass Betrachtungen dieser Art das Schicksal haben, mit der verächtlichen Bemerkung zurückgewiesen zu werden, sie seien Metaphysik. Aber die Fragen, um die es sich hier handelt, sind eben nur aus metaphysischen Gesichtspunkten zu untersuchen und zu beantworten. Das ist es, was ich in diesem speciellen Falle nachweisen und von Neuem betonen wollte. Der ganzen Helmholtz'schen Supposition liegt ein metaphysisches Bekenntniss zu Grunde, welches mit dem des naiven Realismus identisch ist und deshalb dem des Idealismus überall entgegengesetzt. Ich habe kein Interesse daran, hier die vielen philosophischen Gründe zu wiederholen, welche das erstere als durch das letztere überwunden erscheinen lassen. Wohl aber ist es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass uns in den Helmholtz'schen Folgerungen aus der Supposition der Flächenwesen eine ganz obsolete Metaphysik mit der Miene mathematischer Exactheit angeboten wird. Dass die Wesen auf der Kugelfläche bei denselben logischen Fähigkeiten wie die auf der Ebene ein ganz anderes, aber von Helmholtz angegebenes System geometrischer Axiome aufstellen müssten, dass je nach Art des Wohnraumes verschiedene geometrische Axiome aufgestellt werden müssten von Wesen, deren Verstandeskräfte den unsrigen ganz entsprechend sein könnten, — während vielmehr die Art des Wohnraumes abhängig ist von den Axiomen der Bewohner, — ist für Helmholtz ohne Weiteres klar. Aber diese Sicherheit ist nicht die mathematischer Erkenntniss, denn in diesen jeder Grössenmessung entzogenen Gebieten giebt es keine mathematischen Entscheidungsgründe, sondern es ist die Sicherheit einer orthodoxen Metaphysik, viel naiver, aber nicht weniger pharisäisch als irgend eines der von den Naturforschern öfters verlachten als gekannten „Privatsysteme" des Idealismus.

Im Anschluss an die Geometrie der Flächenwesen und in Verfolgung der hier entwickelten Gedanken ist von Helmholtz

behauptet worden, dass auch unsere geometrischen Axiome abhängig seien von der Natur des Raumes, in dem wir leben, dass, je nachdem unser Raum eben wäre oder krumm, wir genöthigt würden, ganz verschiedene geometrische Systeme zu entwickeln. Dass uns der Fortgang unserer Erfahrungen nöthige, unsere bisher für giltig gehaltenen Euklidischen Axiome zu Gunsten anderer aufzugeben, sei möglich; es sei auch jetzt schon möglich, die geometrischen Systeme, zu denen wir dann geführt werden würden, consequent zu entwickeln, schon jetzt möglich, die Reihe der sinnlichen Eindrücke auszumalen, die wir dann haben würden. Die Verwechslung, die hier vorliegt und die immer wiederkehrt, ist folgende. Es ist möglich, analytische Formelsysteme zu entwickeln, welche von anderen Grundformeln ausgehend als denen der analytischen Geometrie von den letzteren überall verschieden sind; es ist möglich, so lange die entwickelten Formelsysteme auf nicht mehr als drei Veränderliche erweitert werden, einzelne der in ihnen enthaltenen Grössenrelationen in die Sprache unserer Raumanschauung umzusetzen; aber es ist nicht möglich, den Zusammenhang der Formeln in einer Anschauung umdeutend zu vereinigen; es ist nicht möglich, diese Systeme ganz oder auch nur zusammenhängende Theile derselben als zusammenhängende Reihen von sinnlichen Vorstellungen zu interpretiren; kurz, es ist nicht möglich, die sinnlichen Eindrücke zu entwickeln oder auszumalen, die abweichenden Formelsystemen correspondiren. Durch folgendes Beispiel mag dies erhärtet werden. Auf die Möglichkeit der analytischen Entwickelung geometrischer Systeme in Räumen nicht constanter Krümmung hat Helmholtz wiederholt aufmerksam gemacht und zwar namentlich im Anschlusse an die oben erwähnte und besprochene vierte Grundannahme. Lässt man dieselbe fallen, so führt Drehung des Körpers ohne Umkehr nicht mehr in seine Anfangslage zurück, und es wäre deshalb denkbar z. B., dass bei jeder Drehung einer ebenen Figur ihre linearen Dimensionen dem Drehungswinkel proportional wüchsen. Es muss hier von Neuem darauf aufmerksam gemacht werden, dass dasjenige, was diese Aenderung

des körperlichen Gebildes bewirken soll, nicht in physischen Kräften gesucht werden darf, sondern in der Natur des Raumes selbst. In einem geometrischen Systeme, das sich aus dieser Voraussetzung entwickeln liesse, wäre die Linie gleicher Entfernung von einem Punkte die Spirale (G. N. 220). Wenn in der Gleichung 5b der Helmholtz'schen Abhandlung (G. N. 211) ϑ einen von 0 abweichenden Werth erhält, so geht dieselbe über in die Gleichung der Spirale. Auch dann ist diese Gleichung in unserem Raume anschaulich interpretirbar wie die Gleichung der Spirale überhaupt, aber der Zusammenhang, in dem diese Gleichung mit den Grundformeln der Helmholtz'schen Abhandlung steht, ist nicht mehr als der systematische Zusammenhang räumlicher Anschauungen aufzufassen. Was eine Linie gleicher Entfernung sei, wissen wir durch unsere Anschauung, wir wissen auch, was eine Spirale sei; aber diese beiden Begriffe, deren jeder für sich anschaulicher Interpretation fähig ist, können nicht ohne inneren Widerspruch als Prädicate von demselben, frei im Raume gedachten Objecte sinnlicher Anschauung ausgesagt werden. Dass die Spirale die Linie gleicher Entfernung von einem Punkte sei, heisst eben nichts Anderes, als dass der Theil gleich dem Ganzen sei. Zudem steht die Annahme, auf welcher ein solches System der Geometrie ruht, im Widerspruche mit der Voraussetzung Riemann's, dass die Länge der Linien unabhängig sei von der Lage. Diese Voraussetzung ist zugleich die Voraussetzung aller geometrischen Systeme. Deshalb hat es keinen Sinn, da noch von einem geometrischen Systeme zu sprechen, wo es nicht mehr gewiss ist, ob der Theil kleiner ist als das Ganze, ob der Raum auf die Gebilde in ihm Form verändernd wirke oder nicht. Geometrische Systeme dieser Art anschaulich vorzustellen, ist nicht schwer, sondern unmöglich. Krause hat darauf aufmerksam gemacht, dass Helmholtz diese beiden Begriffe beständig verwechselt. Das hat seinen Grund in einem unrichtigen Begriffe vom Wesen der Anschauung. „Ich verlange für den Beweis der Anschaubarkeit nur, dass für jede Beobachtungsweise bestimmt und unzweideutig die entstehenden

Sinneseindrücke anzugeben seien, nöthigenfalls unter Benutzung der wissenschaftlichen Kenntniss ihrer Gesetze, aus denen wenigstens für den Kenner dieser Gesetze hervorgehen würde, dass das betreffende Ding oder anzuschauende Verhältniss thatsächlich vorhanden sei. Die Aufgabe, sich die Raumverhältnisse in metamathematischen Räumen vorzustellen, erfordert in der That einige Uebung im Verständnisse analytischer Methoden, perspectivischer Constructionen und optischer Erscheinungen (Die Thatsachen in der Wahrnehmung, 1879, S. 25. Mind III, 215). Heisst es bestimmt und eindeutig die Sinneseindrücke angeben, wenn man in einer Anschauung ganz unvereinbare Bezeichnungen einzeln für sich anschaulich interpretirbarer Begriffe neben einander hinschreibt? Derjenige, der angiebt, dass in einer metageometrischen Welt die Spirale die Linie gleicher Entfernung ist, hat auch zugleich anzugeben, wie man die anschauliche Vereinigung dieser einander widersprechenden Begriffe vollzieht, ehe er die Anschaubarkeit eines solchen metamathematischen Raumes behauptet. Die Berufung auf die Schwierigkeit der Metageometrie ist hier ganz überflüssig. Das Verständniss perspectivischer Constructionen und optischer Erscheinungen ist für die anschauliche Interpretation der Formelsysteme irrelevant: ehe man daran gehen kann, in einem Raume Perspective und Optik zu treiben, muss dieser selbst anschaulich fassbar sein. Dies gilt namentlich für die Abbildung der Mannigfaltigkeiten auf einander, so lange mit dem Worte Abbildung noch ein anderer Sinn als der einer analytischen Operation verbunden werden soll. Die Kenntniss analytischer Methoden ist für Jeden, der sich mit der Metageometrie abgeben will, deshalb nothwendig und unerlässlich, weil er sonst die Arbeiten nicht lesen kann, welche die analytischen Durchführungen enthalten, namentlich die Untersuchung über Transformation homogener quadratischer Formen, welche das klarste Licht über die mathematische Bedeutung der metageometrischen Forschungen verbreiten. Aber für die Anschaubarkeit metamathematischer Räume ist auch die Kenntniss dieser analytischen Methoden ohne jede Bedeutung. Die ungerechtfertigte Berufung

auf die Schwierigkeit der Metageometrie wird manche richtige Ueberzeugung einschüchtern, manch berechtigtes Urtheil unterdrücken, aber sie kann, einmal als ungerechtfertigt aufgedeckt, die Einsicht nicht hindern, dass es in dem Streite um die philosophischen Consequenzen der Metageometrie nicht sowohl den Anhängern KANT's an Mathematik, als seinen Gegnern an Philosophie fehle. Die Behauptung von HELMHOLTZ: KANT sei bei seiner Ansicht, dass räumliche Verhältnisse, die den Axiomen des EUKLID widersprächen, nicht einmal vorgestellt werden könnten, durch den damaligen Entwickelungszustand der Mathematik und Sinnesphysiologie beeinflusst gewesen, entbehrt jeder Begründung. Dass HELMHOLTZ kein mathematisches oder physiologisches Argument beigebracht hat, welches nöthigt, diese Ansicht KANT's zu verlassen, glaube ich gezeigt zu haben; es bleibt mir nachzuweisen, dass auch sonst keine neuerworbenen Einsichten vorliegen, die dazu nöthigen. Der folgende Artikel, welcher eine kurze Darstellung und Beurtheilung des Ertrages der für die Metageometrie grundlegenden Arbeiten bringen wird, soll zugleich den Versuch dieses Nachweises bringen.

Die hier mitgetheilten Ueberlegungen, bestimmt, das Recht ächter Metaphysik gegen die metaphysischen Willkürlichkeiten zu schützen, welche sich unter der Maske bald der Mathematik, bald der Naturwissenschaft breit machen, schliesse ich mit der Wiederholung einer schon früher geäusserten Ueberzeugung. Es ist ein in sich widersprechendes Unternehmen, durch Messung empirischer Grössen das Krümmungsmaass unseres Raumes ermitteln zu wollen; die Annahme der unendlichen Ausdehnung des ebenen Raumes ist die nicht weiter beweisbare, aber auch keines Beweises bedürftige, weil durch sich selbst evidente Grundvoraussetzung, auf der alle Messung empirischer Raumgrössen beruht. Dass uns die Messung grosser astronomischer Dreiecke keine wesentlich von zwei Rechten abweichenden Winkelsummen ergeben wird, dürfen wir in dem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit unserer Methoden und Instrumente voraussetzen. Sollte dieses Vertrauen doch getäuscht werden, so würden wir die Erklärungsgründe für die unerwarteten

Resultate in Fehlerquellen unserer Methoden oder Instrumente, vielleicht sogar in bisher unbekannten Eigenschaften der Naturkräfte, aber niemals in einem krummen Raume zu suchen haben. In diesem Sinne will auch die Aeusserung KRAUSE's verstanden sein, dass wir Messungen, die gegen die Richtigkeit der Axiome sprächen, nicht glauben würden. HELMHOLTZ hat darauf erwidert: „Darin mag er (i. e. KRAUSE) wohl in Bezug auf eine grosse Anzahl von Menschen Recht haben, die einem auf alte Autorität gestützten Satze, der mit allen ihren übrigen Kenntnissen eng verwoben ist, lieber trauen als ihrem eigenen Nachdenken. Bei einem Philosophen sollte es doch anders sein" (Thatsachen in der Wahrnehmung, S. 53). Zu dieser ebenso harten als ungerechten Abfertigung liegt kein sachlicher Grund vor; vielmehr ist die Ueberzeugung, welcher die Aeusserung KRAUSE's, richtig verstanden, Ausdruck giebt, eine ächt philosophische, sofern sie wahre Wissenschaft von nutzloser Paradoxie scharf und entschieden trennt. Deshalb findet sich auch dieselbe Ueberzeugung bei HERMANN LOTZE, einem Philosophen, bei dem in selten harmonischer Vollendung Alles war, „wie es bei einem Philosophen sein sollte".

Zürich. J. JACOBSON.

Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza.

Der Verfasser der gegenwärtigen Erörterung hat bei einer früheren Gelegenheit (in dieser Zeitschrift V, p. 202) die Ansicht als eine unrichtige bezeichnet, dass bei SPINOZA das Denken die Grundfunction der menschlichen Seele sei. Nun hat erneutes Studium zu einer näheren Betrachtung des Gegenstandes geführt, deren Ergebnisse hier mitgetheilt werden sollen.

In den neueren Darstellungen der gesammten Lehre, so viele mir gerade zur Hand sind, tritt es ebenso wenig wie in den älteren hervor, dass irgendwie verschiedene Gedanken über das Wesen des psychischen Daseins in der Ethik enthalten sind. Die Abweichungen des kurzen Tractats hätten aber füglich zu einer solchen Untersuchung bewegen sollen. CHR. SIGWART, in der Monographie, welche denselben behandelt, weist im Allgemeinen, in Betreff der anthropologischen und psychologischen Begriffe, auf „die schwankende und geradezu inconsequente Darstellung der Ethik" hin (S. 60) und hebt die Nachwirkungen, welche der Tractat in der Lehre vom Erkennen hinterlassen hat, hervor; auch bezeichnet derselbe, an einer späteren Stelle seiner Schrift, mit Schärfe den Gegensatz, welcher in Bezug auf die gesammte psychologische Theorie zwischen Ethik und Tractat bestehe (S. 88 ff.), ohne aber dann auf die schwankende Position der ersteren wiederum Rücksicht zu nehmen. Die Untersuchung, welche ich vornehmen will, muss nothwendiger Weise auch auf den Tractat sich erstrecken, und wird es nicht vermeiden können, Einiges zu wiederholen, was

darüber SIGWART und Andere erforscht haben (vergl. auch TRENDELENBURG, Hist. Beitr. III, p. 376 ff. AVENARIUS, Die beiden ersten Phasen, S. 40. 82).

Schon die dritte Definition der P. II Ethic. und deren Explic. heben mit starker Betonung den Gedanken hervor, welcher die Erkenntnisslehre des Tractats aufheben und ersetzen soll. Dort ist das Erkennen ein schieres Leiden, die Gegenstände sind es, welche die Wirkung ausüben (Supplem. ed. VLOT. p. 97. 159. 167. SIGW. S. 64 f.). Hier wird sogar der Ausdruck vermieden, welcher an diese Auffassung erinnern kann, und die „Idee“ bestimmt als Conception des Geistes, welche der Geist selber bildet, seiner Natur gemäss als denkendes Wesen. Wie diese Wendung zusammenhängt mit dem Haupt-Theorem der SPINOZA'schen Metaphysik, muss Jedem klar sein, der die Bedeutung desselben verstanden hat. Der ganze zweite Theil der Ethik handelt, seinem Titel nach, von Wesen und Ursprung des Geistes. Die Ausführung hebt aus den unendlich vielen Attributen Gottes die beiden: Cogitatio und Extensio heraus. Gott als unendliche Substanz besteht aus unendlich vielen Modi; die Modi des Denkens werden Ideen, die Modi der Ausdehnung Dinge (res) genannt; die Propp. V u. folgende, nebst Corollarien und Scholien, sind nicht anders zu verstehen, als dass, in unserer Sprache zu reden, unter dem Namen Ding jede physische, unter dem Namen Idee jede psychische Erscheinung begriffen werden soll. Hiermit steht freilich schon das dritte Axiom desselben zweiten Theiles in Widerspruch. Hier werden die Affecte als besondere modi cogitandi von den Ideen unterschieden und diese deutlich genug als Arten der Erkenntniss aufgefasst; welche Auffassung freilich festgehalten wird, aber so, dass jene anderen Thatsachen des psychischen Lebens zunächst gänzlich darüber vergessen werden. Als Erkenntniss ist auch zu verstehen „die Idee“, welche nach Prop. XI das actuelle Sein des menschlichen Geistes constituirt. Der Gedanke, welcher dort und in den folgenden Sätzen ausgeführt wird, lässt sich auf eine einfache Weise so wiedergeben: Jeder Partikel physischen

(materiellen, körperlichen) Daseins entspricht eine Partikel psychischen (immateriellen, geistigen) Daseins, welche in Wirklichkeit (oder in Gott) mit ihr identisch, oder, was wiederum dasselbe sagt, das Bewusstsein von ihr ist. Wenn wir ein System von physischen Partikeln einen Körper nennen und das entsprechende System von psychischen Partikeln einen Geist, so gehört dieser Geist zu diesem Körper, ist seine Idee oder sein Bewusstsein. Da er in Allem und vollkommen ihm entspricht; so ist er auf alle Vorgänge in oder an ihm bezogen, jede Veränderung des Körpers ist eine Veränderung des Geistes und heisst, wenn der Körper ein Individuum ist (dessen Begriff in den Lemmata bestimmt wird), in dem dazugehörigen (wie verstanden werden muss, ebenso individuellen) Geiste eine Wahrnehmung (hier percipere coroll. XI. XII) oder eine Erkenntniss (cognitio XII demonstr. u. sonst). Aus lauter solchen einzelnen Erkenntnissen besteht der Geist: die Eine Idee, welche ihn constituirt, ist — wie der ihm gleiche Körper aus unzähligen Atomen — aus unzähligen Ideen zusammengesetzt (XV). Der XVI. Satz macht dann den Uebergang von dem bloss subjectiven Inhalt des menschlichen Geistes zu seiner objectiven Bedeutung und der folgende will insbesondere die Anschauung erklären, mit welcher billiger Weise der Begriff der Erkenntniss erst hätte anheben sollen. Aber es steht fest: Idee ist Erkenntniss; die Formel: idea sive cognitio wird nun mit Vorliebe wiederholt (XIX demonstr. XX dem. XXII dem. XXIII dem. XXIV dem.). Das dumpfe Lebensgefühl, jeder „körperliche“ Schmerz und jede „sinnliche“ Lust fallen ebensowohl als jede Wahrnehmung, Vorstellung und auch jeder Gedanke, insbesondere der auf das eigene geistige Dasein gerichtete Gedanke (die idea ideae) unter diesen Begriff. Beinahe der ganze Rest des zweiten Theiles handelt nun von dem Unterschiede der adäquaten und inadäquaten Erkenntniss, wofür auch mit demselben Sinne die Ausdrücke: klare und deutliche Idee, verworrene Idee, alternirend auftreten; sowie auch wahre und falsche Idee. Das Ergebniss lässt sich so beschreiben, dass alle gewöhnliche Erkenntniss inadäquat sei, nur Einiges

in den Wahrnehmungen, Vorstellungen und gemeinen Gedanken den Werth der adäquaten Idee habe, woraus denn, als aus communes notiones, Folgerungen gezogen werden können; ausserdem aber nur durch dasjenige deductive Denken, welches von einem Gedanken, der zugleich Anschauung ist, ausgeht, adäquate Erkenntniss gewonnen werde. Alsdann aber kommt der Schluss noch auf den Begriff des Willens, und gipfelt in dem Satze: „Wille und Intellect sind Eines und dasselbe“ (II, 49 Coroll.) — welcher jedoch mit den Kautelen versehen wird, 1) dass diese und andere Vermögen nicht in der Wirklichkeit vorhanden sind, ausser als Gedankendinge, 2) dass auch nach diesem Sinne unter dem Willen bloss das Vermögen der Bejahung und Verneinung („was wahr oder falsch sei“), aber nicht die Begierde zu verstehen sei, „durch welche der Geist die Dinge erstrebt oder ablehnt“ (II, 48 Schol.). Demnach hat jener Satz seine genauere Fassung in der anderen: „die Idee als Idee involvirt Bejahung und Verneinung und es giebt im Geiste keine andere“ (II, 49), welche unmittelbar gegen den Descartes'schen Begriff des Willens, der Willensfreiheit und des daraus entspringenden Irrthums gerichtet ist. Auf alles dieses will ich jetzt nicht eingehen, sondern sogleich bekennen, dass ich aus mehreren Kriterien den Eindruck gewinne, als habe Spinoza diesen zweiten zusammen mit dem ersten Theile ursprünglich als ein selbständiges Werk hinstellen wollen, welches alle hauptsächlichen Lehrsätze der Metaphysik nebst ihrer Anwendung auf Psychologie behandelte. Die letzte Al. des Schol. zu II, p. 49, welche den Nutzen der Doctrin anzeigen will, scheint dazu bestimmt zu sein, ein ganzes Werk abzuschliessen (der letzte Satz wäre dann bei späterer Redaction verändert und der Satz Quasdam inquam in al. 1 hinzugesetzt worden). Der Grundriss dieses zweitheiligen Werkes liegt im Appendix des Tract. brev. vor: hier handelt ebenso der erste Theil über die Natur der Substanz, der andere über den menschlichen Geist. In jenem ist schon mit der geometrischen Methode der Anfang gemacht worden, in diesem noch nicht, aber der Plan, welcher im zweiten Theile der Eth. ausgeführt ist, liegt

deutlicher vor als im Tract. selber. Auch dieser war aber in die entsprechenden beiden Hälften geschieden; wenn die zweite dort vom Menschen und seinem Wohlsein handelt, so kündigt auch die Praef. ad Eth. P. II an, dass sie erklären wolle, was zur Erkenntniss des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit hinführe. Ich denke mir, dass der ursprüngliche Plan gewesen ist, nach dem Schema des Tractats in diesem zweiten Theile auch von den Affecten und von der Vernunft, welche sie überwinde, zu handeln. In der Ausführung aber zeigte sich, dass dieser zweite Theil im Verhältniss zum ersten einen viel zu grossen Umfang gewinne; daher der bündige Abschluss, in welchem der gesammte noch übrige Gedankencomplex zusammengefasst wird. Denn mit diesem ersten und zweiten Theile musste Spinoza denken, dass die nothwendigen Fundamente seiner Lehre gelegt seien; an ihrer Vollendung schien Alles gelegen; wenn nach derselben sein Leben abgeschnitten würde, so hatte er der Nachwelt überliefert, was ihm am meisten eigenthümlich war: die Lehre von Gott und die Lehre vom menschlichen Geiste; beide in einer nach vielen Ansätzen und Versuchen endlich ihren Urheber befriedigenden Gestalt. Wenn wir nun den Brief lesen, welcher zuerst in dem Supplem. ed. Vloten gedruckt wurde (der Vermuthung nach an den Arzt Bresser gerichtet, aber weder diese, noch die Datirung in 1665 scheint mir auf sicheren Gründen zu beruhen), so erkennen wir daraus, dass den Freunden (d. h. dem sogen. Collegium in Amsterdam) schon seit geraumer Zeit die beiden ersten Theile der „Philosophie“ bekannt waren (dies war der Titel ihrer handschriftlichen Edition, wie derselbe ja im Tract. de intell. emend. zu wiederholten Malen angekündigt wird), und dass der Autor eine Fortsetzung als dritten Theil versprochen hatte, mit deren Abfassung er beschäftigt ist; er will demselben, obgleich er nicht fertig sei, einen Abschluss geben, „um sie nicht länger hinzuhalten“, ungefähr mit dem achtzigsten Satze; es geht daraus hervor, dass die Eintheilung damals noch durchaus verschieden war von derjenigen, welche uns vorliegt (jedoch will ich darauf hinweisen, ohne dass ich

wage, eine Folgerung daraus zu entnehmen, dass die bezeichnete Anzahl von Definitionen der Affecte in P. III und die der Capita im Append. zu P. IV zusammen gerade 80 Sätze ausmachen). Die andere Spur über den Fortschritt des Werkes muss ich hier erwähnen, welche — wenn die Datirung jenes Briefes richtig ist — in eine etwas frühere Zeit desselben Jahres fällt: Ep. 36 Opp. posth. p. 514. Dort heisst es: „unter einem Gerechten verstehe ich denjenigen, welcher beständig begehrt, dass ein Jeder besitze, was das Seinige ist: welche Begierde, wie ich in meiner (noch nicht herausgegebenen) Ethik beweise, in den Frommen aus der klaren Erkenntniss, welche sie von sich selber und von Gott haben, nothwendiger Weise ihren Ursprung nimmt.“ Die Commentatoren verweisen mit Einhelligkeit auf den vierten Theil der Ethica, wo diese Bestimmung zu finden sei: Trendelenburg (Hist. Beitr. III, p. 295) macht die bestimmte Angabe: prop. 37 Schol. II, Sigwart (l. c. p. 147) die unbestimmte: „er bezieht sich ohne Zweifel auf das, was jetzt Eth. IV, prop. 34—38 steht“; Kuno Fischer verbindet die bestimmte mit der unbestimmten (Gesch. d. neuer. Philos. II 3, S. 198: „die betreffende Stelle findet sich Eth. IV, prop. 35—37“, und auf derselben Seite der 37. Satz des vierten Theiles erwähnt als „jene Stelle, die in dem Briefe vom 13. März gemeint war“). Mir ist es gewiss, dass Alle Unrecht haben. Allerdings ist es nur Prop. 37 Schol. II, welches verglichen werden kann mit jener Stelle. Aber der Aufmerksame muss den entschiedenen Gegensatz fühlen, der zwischen den beiden besteht. Der Brief erklärt die Gerechtigkeit als eine natürliche, intellectual-moralische Tugend. Das Scholion leugnet diese natürliche Tugend; „gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind notiones extrinsecae, aber nicht Attribute, welche das Wesen des Geistes expliciren; denn im Naturzustande ist Niemand nach gemeinsamer Uebereinstimmung Herr einer Sache, und es giebt Nichts in der Natur, wovon gesagt werden kann, dass es diesem Menschen gehöre und nicht jenem; sondern Alles gehört Allen; und mithin kann im Naturzustande kein Wille gedacht werden, einem

Jedem das Seine zu ertheilen, oder Jemandem, was sein ist, zu entreissen; das heisst, im Naturzustande geschieht Nichts, was gerecht oder ungerecht könnte genannt werden, aber freilich im politischen Zustande, wo nach gemeinsamer Uebereinstimmung beschlossen wird, was Diesem und was Jenem gehöre." Also nicht die Thatsache eines individuellen Erkenntnissactes, aus welchem ein Trieb entspringt, sondern die Thatsache eines socialen Zustandes begründet hier den Begriff der Gerechtigkeit. In der That ist jener Brief vielmehr ein ausreichendes Zeugniss dafür, dass die im Schol. vertretene, ganz und gar auf Hobbes zurückgehende Bestimmung moralischer Werthe damals noch nicht bei Spinoza festgestanden hat, dass also der Einfluss des Hobbes, welcher zuerst im Tract. theol. pol. cap. XVI deutlich ist, zwischen die Herausgabe dieser Schrift und die Abfassung jenes Briefes gesetzt werden darf[1]). Da nun im Herbst dieses Jahres (1665) die Arbeit des th. pol. Tractats wenigstens begonnen war (Sigwart, p. 178), der dritte Theil der „Philosophie" aber (d. h. die Ethica, was damals nur bedeutet haben wird: die ethische Partie derselben) zu derselben Zeit noch nicht vollendet war, einen anderen Umfang hatte und sehr erhebliche Begriffe in anderer Fassung enthielt, sicherlich aber der th. pol. Tractat einige Jahre in Anspruch genommen hat; so schliesse ich ohne Bedenken, dass die endliche Gestaltung unseres dritten und der folgenden Theile der Ethik nach Vollendung jenes anderen Buches geschehen ist,

[1]) K. Fischer, l. c. S. 436, bemerkt, dass Spinoza den Hobbes gekannt habe, „dessen Leviathan lateinisch 1670 in Amsterdam erschienen war". Wenn die Jahreszahl richtig wäre, so würde folgen, dass der Verfasser des Tract. theol. pol. den Leviathan nicht gekannt hat. Aber die Jahreszahl ist falsch: die Opera des Hobbes, „quae latine scripsit omnia", darin der Lev., sind 1668 herausgekommen. Ich selber glaube, dass Spinoza damals sogleich den Lev. gelesen hat; und halte es für ziemlich wahrscheinlich, dass er nur den Lev. gelesen hat. Wenn er das Buch de cive kannte (das freilich wohl jeder Gelehrte kennen musste), so kannte er es vermuthlich schon früher, und hatte die politische Theorie desselben angenommen, ohne aber dieselbe damals mit seinem eigenen Systeme in Verbindung zu setzen.

und mit Aufnahme von Gedanken, welche zuerst in diesem zur Geltung gelangt sind.

Dies ganze Argument hat für den hauptsächlichen Inhalt der hier vorgenommenen Untersuchung keine entscheidende Bedeutung; aber wenn es richtig ist, so wird es den späteren Ergebnissen vorausleuchten.

Der Schluss der Praef. zu P. III fasst das vorhergehende Stück in deutlicher Weise zusammen, um ihm das folgende zur Seite zu stellen; und scheint auch dieses in 2 Abschnitte zerlegen zu wollen: 1) Wesen und Kräfte der Affecte, 2) die Macht des Geistes über dieselben; über diese Gegenstände verspricht er nach derselben Methode zu handeln, wie in den vorausgehenden Erörterungen de Deo et mente geschehen ist.

Nun sehen wir aber alsbald, dass die Natur der Affecte (nach dem Zusammenhange der Doctrin) entweder unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem Attribute des Denkens betrachtet werden muss; und finden, dass des Autors Absicht zwar dahin geht, die beiden Betrachtungen zu combiniren, aber doch so, dass der Begriff des Affectes als solcher auf eine psychische Bedeutung eingeschränkt wird. Mit Prop. 6 beginnt die Wirkung der neuen Gedanken, welche gleichfalls zunächst eine Fassung erhalten, in welcher sie auf beide Attribute bezogen werden müssen. Der neue Begriff ist der des Conatus in suo esse perseverandi. Er gilt von einem jeden Dinge (res, welcher Terminus hier jedenfalls nicht, wie in II, 7 ss., den Gegensatz zu idea bedeutet), ja er ist nichts Anderes, als das wirkliche Wesen eines jeden Dinges, er involvirt unbestimmte Dauer. In den Demonstrationen wird dieser Begriff mit dem Begriff der potentia gleichgesetzt. Der neunte Satz macht die Anwendung auf mentis essentia und setzt den besonderen Begriff der voluntas für diese Anwendung ein, woran sich Bestimmungen anderer Begriffe anschliessen; ich kann aber nur das, was für die Erörterung wichtig ist, herausheben und muss voraussetzen, dass der Lesende den Spinoza im Kopfe oder vor sich aufgeschlagen habe.

Nun sage ich: die psychologische Theorie, welche hier

angelegt wird, ist von derjenigen in P. II im tiefsten Grunde verschieden. Dort ist das Denken die primäre Function des Geistes, hier das Begehren. Das zweite Axiom der P. II lautet: Homo cogitat, dann werden freilich in dem dritten die Affecte als besondere modi cogitandi von den Ideen unterschieden; aber die Ausführung betrachtet die Ideen als den einzigen Inhalt des Geistes, wie insbesondere durch den hervorragenden und beherrschenden siebenten Satz offenbar ist; und diese Bedeutung haben auch jene Schlusssätze, allen anderen Inhalt auszuschliessen. Die Volitionen sind selber Ideen, und alle Ideen sind Volitionen. Wenn dort (pr. 48 Schol.) ein verlorener Zwischensatz, der mir ganz und gar wie ein nachher eingeschobener aussieht (Verum antequam ulterius pergam —), die Voluntas von der Cupiditas unterscheidet; so werden hingegen in der parallelen Stelle des Tractats (II, 2 fin.) amor und cupiditas ausdrücklicher Weise als volitionis modi bezeichnet, und der Satz voluntas et intellectus unum et idem sunt geht offenbar von der herkömmlichen scholastischen Dichotomie der Seele aus (welche immer neben der Dreitheilung einhergegangen war), und will ihr ganzes Wesen in jenen Begriffen erschöpfen. Das actuale esse des menschlichen Geistes wird constituirt durch die Idee des menschlichen Körpers (II, 11), welche aus unendlich vielen Ideen besteht (ib. 15) u. s. f.

Auch begiebt sich Spinoza an den dritten Theil noch mit der Meinung, diesen Gedanken festzuhalten. Im Tractat ist derselbe, wie ich schon andeutete, noch in vollkommener Herrschaft, und so stark als möglich ausgesprochen in Annot. 1 zu II, 1: Modi e quibus homo consistit ..., und hier werden alle übrigen psychischen Vorgänge als blosse Wirkungen der Erkenntnissarten betrachtet: die „passiones, welche mit der guten Vernunft streiten“, als hervorgehend aus der ersten, aus der zweiten die boni appetitus, endlich die wahre und lautere Liebe mit allen ihren Verzweigungen aus der dritten. Demgemäss nun auch dort die Ausführung cap. XVI vom Willen. Es soll erforscht werden, „was bei denen, welche einen Willen setzen, der Wille sei, und worin er von der Begierde sich

unterscheide". „Begierde nennen wir jene Neigung des Geistes, welche er hat zu demjenigen, was er für gut erachtet, so dass daraus folgt, dass, ehe unsere Begierde äusserlich zu etwas tendirt, in uns ein Schluss gemacht worden ist, dass ein solches Etwas gut sei. Diese Bejahung also, oder allgemein genommen, die Kraft (potentia) zu bejahen und zu verneinen, wird Wille genannt." Dazu eine Anmerkung, welche solche Bejahung oder Entscheidung geradezu als eine Art der Erkenntniss betrachtet; sie wird verglichen mit der vera fides und mit der opinio, und geschlossen, sie könne fides heissen, sofern sie wahr sei, Meinung aber, sofern dem Irrthum unterworfen. Im Texte folgt die Erwägung, ob jene Bejahung als freie oder als nothwendige von uns geschehe. Der Inhalt ist zum Theil derselbe, wie in dem besprochenen Schlusse von Eth. II, zum Theil aber von demselben verschieden. Zunächst nämlich wird die Nothwendigkeit der einzelnen solchen Acte (des Bejahens und Verneinens) aus dem allgemeinen Satze (der P. I) abgeleitet, dass ein Ding, welches nicht durch sich selber bestehe und dessen Existenz nicht zu seiner Essenz gehöre, nothwendiger Weise eine äussere Ursache haben müsse. Und alsdann wird der Wille selber als Ursache abgelehnt, weil er, unterschieden von diesem und jenem Willensacte, nur ein modus cogitandi (ndl. een wijze van denken) und nicht etwas Reales sei, so dass durch ihn Nichts verursacht werden kann; denn aus Nichts wird Nichts; „darum braucht man nicht zu fragen, ob derselbe frei oder nicht frei ist" (das Problem selber sei also falsch). „Um aber zu erkennen, ob wir in diesem oder jenem besonderen Willensacte, d. h. in einer Bejahung oder Verneinung, frei sind oder nicht, so müssen wir uns des schon Gesagten erinnern, dass das Erkennen (het verstaan) ein reines Leiden ist, d. h. ein Gewahrwerden der Essenz und Existenz der Dinge im Geiste, sodass wir niemals selber über ein Ding Etwas bejahen oder verneinen, sondern das Ding selbst ist es, welches Etwas von sich in uns bejaht und verneint" (p. 166 Vl.). Ich habe schon bemerkt (nach Sigwart), dass diese Theorie des Erkennens von dem Autor der Ethik mit Bewusstsein ist

verlassen worden. Sie **musste** verlassen werden, in Consequenz des metaphysischen Satzes, dass alle körperlichen und geistigen Dinge sowie Vorgänge realiter Eines sind und identisch, aber vom Intellecte des Menschen nach gemeinsamen Merkmalen betrachtet, welche wegen **seiner** Beschaffenheit sich ausschliessen, daher mit verschiedenen Namen benannt, auf verschiedene Weise ausgedrückt; nicht Modi von Attributen (wie wohl einmal die ungenaue Fassung lautet), sondern Modi der Einen Substanz, welche unter zwei Attributen erkennbar ist; — eine einfache, aber tiefe und wahre, weil auf anschaulichem Denken beruhende Lehre, die gleichwohl auch heute selbst von den beredtesten Dolmetschen nicht immer verstanden worden ist. Nun aber: mit jener Erkenntnisstheorie musste auch die angezeigte Begründung der Nothwendigkeit von Willensacten fallen. Und hier bitte ich darauf zu achten, dass eben an **ihre** Stelle die Identificirung von idea und volitio, von intellectus und voluntas getreten ist.

Ich sagte, Spinoza begebe sich an die P. III mit der Absicht, diesen Gedanken festzuhalten. Dies ist deutlich. Zunächst aus der dritten Definition. Affect ist (zwar auch leibliche Affection, aber dann insbesondere) die **Idee** solcher Affection (also wiederum anders als P. II ax. 3). Sodann aus Prop. 1: „sofern unser Geist adäquate Ideen hat, insofern verhält er sich nothwendiger Weise thätig, und insofern er inadäquate Ideen hat, insofern verhält er sich nothwendiger Weise leidend“ (agit — patitur). In der Explic. zu Def. 3 wird aber „Affection“ als der weitere Begriff bezeichnet, welcher als actio sich darstelle, wenn wir ihre adäquate Ursache sein können, als passio, wenn nicht (nach den Deff. 1 und 2 von causa adaequata, inadaequata, agere, pati). Dass aber der Besitz von adäquaten Ideen soviel bedeute als adäquate Ursache sein, wird also bewiesen. Adäquat sind diejenigen Ideen, welche im (menschlichen) Geiste ebenso sind, wie sie in Gott sind. Aus jeder Idee (weil aus jedem Modus) folgt eine Wirkung; Ursache dieser Wirkung ist Gott; nicht seiner Unendlichkeit nach, sondern sofern er von jener endlichen Idee afficirt ist. Gott, afficirt von der Idee, welche in einem Geiste adäquat ist, und dieser selbige Geist, sind einerlei.

Gott ist immer adäquate Ursache; also ist hier der menschliche Geist adäquate Ursache. Wenn wir adäquate Ursache sind von Etwas, das in uns oder ausser uns geschieht, so verhalten wir uns thätig. Folglich verhält sich unser Geist thätig, insofern er adäquate Ideen hat, und (wie leicht weiter zu folgern) leidend, insofern er inadäquate Ideen hat. — Diese Sätze bilden nun den Grundton für den vorherrschenden Gehalt der Gedanken, welche in P. IV und V verarbeitet werden. Die Gleichsetzung von Affect und Idee erscheint auch in der Affectuum generalis definitio am Schlusse von P. III; indem — wie es oft geschieht, aber nicht immer — nur die passive Bedeutung des Affects festgehalten wird. Denn hier ist Affect oder animi pathema „eine verworrene Idee, durch welche der Geist eine grössere oder geringere Daseinskraft (existendi vim) seines Körpers oder eines Theiles davon, als zuvor, bejaht (affirmat), und mit deren Gegebensein der Geist selber bestimmt wird, vielmehr dieses als jenes zu denken (ad cogitandum)". Dieser intellectualistischen Bestimmung begegnet nun die voluntaristische (wenn so zu sagen erlaubt ist), um, wenigstens in dieser P. III, bald allein sich geltend zu machen, bald mit jener sich zu vermischen.

Ich will nun versuchen, diese jüngere Gedankenreihe ihren Grundzügen nach in Reinheit auszuprägen, wie ich denke, dass sie innerhalb der metaphysischen Lehre des Spinoza, und den starken Spuren gemäss, welche sie doch selber hinterlassen hat, im Gegensatze zu jener früheren sich hätte entwickeln müssen, und vielleicht, bei einer vollkommenen Revision des Werkes, sich würde entwickelt haben.

Um aber den Conflict darzustellen, wird sich insbesondere gegen die beregte Prop. I der P. III der Angriff richten. Und hier ist es erspriesslich, sich enge an die Terminologie des Autors zu halten, um falschem Verständniss vorzubeugen.

In P. III def. 2 heisst es: Nos — in nobis — extra nos — sumus — nostra natura — etc. In Prop. I heisst es: nostra mens; hier wird also für den allgemeinen der besondere Begriff eingesetzt. Wenn ich nun auch die Bestimmungen für

jenen einsetze, d. h. für agit als Definitum die mit agimus gegebene Definition, und ebenso für patitur; also die Verbindung zwischen Definition und Prop. strenger machend, als sie ist; so ergiebt sich etwa: Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus aliquid in ea aut extra eam fit, cuius ipsa adaequata est causa, eatenus necessario quaedam agit; et quatenus in ea aut extra eam aliquid fit, cuius non nisi partialis est causa, eatenus necessario quaedam patitur. Nun müssen wir uns des Causalitätsbegriffs erinnern, wie er früher von Spinoza ist gefasst worden. Dem obersten Sinne nach ist Gott oder die Natur als Gesammtheit alles Wirklichen oder Substanz Bedingung für jedes einzelne Sein oder Geschehen; und je nachdem dieses physischer oder psychischer Natur ist, die Substanz unter dem einen oder dem anderen Attribute betrachtet. Daneben aber ist mit I, 28 der Begriff der endlichen Ursache eingeführt. Wenn ich nun die neue Distinction der Causa in def. 1 der P. III hier heranziehe, so kann ich nur verstehen, dass die unendliche Ursache immer die adäquate oder vollkommene ist (denn die modi sind res quae sine Deo nec esse nec concipi possunt), die endliche aber als solche nur eine inadäquate oder partielle. Wenn diese Unterscheidung schon früher wäre hervorgehoben worden, so hätte man erwarten mögen, dass ihr gemäss auch die Begriffe der vollkommenen und der unvollkommenen Erkenntniss ihre Bestimmung erhalten hätten. Die vollkommene Erkenntniss wäre die Erkenntniss einer Wirkung aus der vollkommenen Ursache. So sagt zwar auch II, 40 Schol. II: „die dritte Erkenntnissart geht aus von der adäquaten Idee der formalen Essenz gewisser Attribute zur adäquaten Erkenntniss der Essenz der Dinge“ (diese soll aus jener gewonnen werden). Aber die Ausführung, welche hiermit beschlossen wird, ist garnicht die Wege des Causalbegriffs gegangen. In der That war jene Unterscheidung der Erkenntnissarten ja viel älter und findet sich sowohl im Tract. de intell. emend. wie im Tract. brev. als ein Schema, ehe noch die Theorie irgendwie sich entwickelt hat, an welche es hier (in Eth.) angeschlossen wird, und die sich in folgender

Weise bezeichnen lässt: Gott ist die Summe unendlich vieler Geister, sowie die Summe unendlich vieler Körper; von jedem einzelnen Körper oder von jedem einzelnen physischen Dinge und von Allem, was daran vorgeht, ist in Gott ein Wissen, eine Idee. Sofern nun diese Idee identisch ist mit der Idee eines einzelnen (endlichen) Geistes — und jedem endlichen Einzelkörper entspricht ein endlicher Geist, seinem Dasein eine Idee, jedem seiner Theile und jedem seiner Begegnisse eine Idee in dieser Idee — insofern ist in diesem Geiste die Idee vollkommen; sonst unvollkommen. Die Identität jener Ideen besteht als eine nothwendige, insoweit als es etwas giebt, was allen Dingen gemeinsam und was in gleicher Weise im Theile wie im Ganzen ist. Denn hier kann die entsprechende Idee eines Geistes nicht durch die auf dasselbe bezüglichen Ideen aller oder irgendwelcher übrigen Geister verbessert, d. h. vermehrt werden (II, 38). Aus solchem Ursprunge kommt nun die zweite Erkenntnissart, welche also objective Merkmale hat, während die dritte ganz und gar auf das subjective der Gewissheit gebaut wird, und daher ihre Erläuterung erst nachher und ausserhalb des Zusammenhanges der eigentlichen Behandlung der Begriffe von Ideen überhaupt empfängt. — Nun ist die Berufung auf diese dritte Erkenntnissart sicherlich durchaus nothwendig für das Denken des Spinoza und findet sich, ihrem Grundgedanken nach, schon im Tract. de int. emend. ausgeprägt. Wenn nun dieselbe, ohne Zweifel, gleichviel bedeutet mit der Erkenntniss aus der vollkommenen Ursache, so gelangen wir von hier, hinabsteigend (wie es den Principien des Autors gemäss ist) zu einem anderen Begriffe der Erkenntnissart, welche zwar Erkenntniss aus einer endlichen Ursache sein würde, jedoch aus denjenigen Stücken, welche derselben gemein sind mit allen übrigen Modis, und demnach an ihr nicht anders als in adäquater Weise können begriffen werden. Hier muss man sich erinnern, in welchem Sinne es für Spinoza überhaupt endliche Ursachen, oder, was dasselbe ist, endliche Dinge giebt. Dies geht am deutlichsten hervor aus den Bruchstücken einer Körperlehre in den Lemmata von P. II.

Nämlich: Etwas ist ein individuelles Ding, insofern es als ein Ganzes in einer bestimmten Weise eine Mehrheit von Theildingen in sich vereinigt (def. zw. ax. 2 u. 3), während es selber wieder Theil eines anderen Ganzen ist, nämlich entweder der Gesammtnatur oder eines in ihr enthaltenen Individui höherer Ordnung. Die Begriffe der Theile müssen aus ihrem Ganzen abgeleitet werden; weil dieses ihre Ursache oder Bedingung ist; denn Alles ist entweder in sich oder in einem Anderen, und muss demnach entweder durch sich oder durch das Andere begriffen werden. Wenn nun das Ganze ein Modus ist, so setzt mithin die adäquate Erkenntniss seiner Theile aus ihm, adäquate Erkenntniss seiner selbst voraus. Diese aber kann wiederum nur aus seinem Ganzen gewonnen werden; und so fort, bis Alles nur aus dem Begriffe der Substanz oder eines Attributes hervorgeht. Nun aber kann doch auch aus einem Einzelnen etwas in adäquater Weise erkannt werden: wenn nämlich daraus Etwas folgt oder darin enthalten ist, welches insofern folgt, als das Einzelne gleich Allem ist oder Etwas mit Allem gemein hat, so ist die Erklärung aus jenem gleich der Erklärung aus der vollkommenen Ursache; und in dem Maasse (quatenus), als jenes der Fall ist, in dem Maasse ist auch die Erkenntniss adäquat. Wenn sich nun etwas Geschehenes aus einem Dinge als Subject klar und deutlich verstehen lässt, so nennen wir dieses Ding thätig (nach P. III def. 2). — Spinoza hat die Individualtheorie auf das geistige Gebiet auszudehnen nur in unzureichendem Maasse unternommen. Mit Recht hätte aber ganz dasselbe hier ausgeführt werden können, was von den Körpern gilt, jedoch mit der Terminologie, welche von dem Attribute der cogitatio entnommen wäre. Wir würden aber nicht unsere Ausdrucksweise als eine fremde hineintragen, sondern nur den Gegensatz gegen das oft bei Spinoza vorkommende Absolute, durchaus seinem Gedanken gemäss, herausheben, wenn wir sagten, der Begriff des Individuums habe auf dem einen wie auf dem anderen Gebiete nur eine relative Bedeutung. Nun stellt sich die Frage, wie der individuelle Geist als thätig könne gefasst werden.

Wir erinnern uns des Lemma II in P. II, welches lautet: „alle Körper kommen in einigen Stücken überein", mit der Demonstr. „Darin kommen alle Körper überein, dass sie den Begriff (conceptum) eines und desselben Attributes involviren; sodann darin, dass sie bald mit grösserer oder geringerer Geschwindigkeit sich bewegen, bald im Zustande der Ruhe sein können." Jenem Satze dürfen wir den anderen an die Seite stellen: „alle Geister kommen in einigen Stücken überein." Denn sie involviren ja ebenso den Begriff eines und desselben Attributes und sind ja in Wirklichkeit dieselben Dinge, anders angesehen oder begriffen. Was aber entspricht an ihnen der Bewegung und Ruhe? In P. II ist immer nur von dem einen Ausdrucke ihres Wesens die Rede, welcher bald percipere, bald intelligere, bald ideas habere heisst. Und dieser hat den gleichen Umfang mit dem attrib. cogit., nie das moveri sive quiescere mit dem attrib. extens. Nun würde folgen, dass ein Körper sich activ verhält, sofern aus seiner specifischen (inneren) Bewegung, oder aus der certa quaedam ratio motuum suarum partium (sive eadem ad invicem motus et quietis ratio), welche die natura oder forma individui ausmacht, ein Zustand (affectio) an ihm oder ausser ihm erklärt werden kann. Wenn ax. 1 zu Lemma III sagt: Alle Modi, durch welche ein Körper von einem anderen Körper afficirt wird, folgen aus der Natur des afficirten und zugleich aus der Natur des afficirenden Körpers (involviren also, wie es sonst heisst, deren Begriffe), so ergiebt sich leicht, dass, wenn ein Körper nur von sich selber afficirt wird, dieser Modus nur seinen eigenen Begriff involvirt, und alsdann ist er thätig. Nur von sich selber, d. h. so muss er bleiben was er ist, nämlich Individuum, er muss (relative) Dauer haben, seine Idee muss in einer gewissen Weise die Existenz involviren (wie in II, 8 Coroll. und Schol. diese Möglichkeit hervorgehoben wird), er muss im Verhältniss zu seinen Modi (Theilen oder Zuständen) etwas Substanzähnliches, etwas Unbedingtes haben. Nun wird ja in den Lemmata IV—VII ausgeführt, unter welchen Veränderungen seiner Theile ein zusammengesetzter Körper seine Form unverändert bewahrt (wie

die Gesammtnatur unter allen Veränderungen. Lemma VII, Schol. fin.): nämlich 1) wenn Theile ausgeschieden werden und zugleich ebensoviele andere von derselben Beschaffenheit an ihre Stelle eintreten; 2) wenn bei einem Verluste an Theilen alle (zurückbleibenden) dasselbe gegenseitige Verhältniss von Bewegung und Ruhe bewahren; 3) wenn die Bewegung von Theilen in eine andere Richtung gedrängt wird, aber so, dass sie ihre Bewegungen fortsetzen und einander in dem früheren Verhältnisse mittheilen; 4) überhaupt ob es als Ganzes sich bewegt oder ruht, ob es gegen diesen oder jenen Theil sich bewegt, wenn nur ein jeder Theil seine Bewegung behält und dieselbe, wie zuvor, den übrigen mittheilt. — Hiermit hat Spinoza das Wesen des Lebens und aller organischen Functionen beschreiben wollen. Er nennt aber dieses besondere Verhältniss eines zusammengesetzten Körpers zu seinen Theilen weder a se ipso affici, noch agere, obschon die Ansätze dazu nicht fehlen. Hier nicht fehlen, obgleich die Definitionen des agere und pati erst in P. III erfolgen. „Die Natur des menschlichen Körpers," heisst es (II, 3 Schol.), „kann ich weder hier erklären, noch ist es nothwendig für das, was ich zu demonstriren vorhabe. Dieses jedoch sage ich im Allgemeinen, dass, je tüchtiger ein Körper ist, im Vergleich mit anderen, mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto tüchtiger ist sein Geist, mehreres zugleich zu percipiren; und je mehr die Thätigkeiten (actiones) eines Körpers von ihm allein abhängen, je weniger also andere Körper mit ihm im Thun concurriren, desto tüchtiger ist sein Geist zum deutlichen Erkennen"; wovon die erste Hälfte zwar in Prop. 14 wiederholt wird, aber sonst ermangelt der Gedanke seiner Durchführung. Die Uebertragung der Individuallehre auf das geistige Gebiet geht dort freilich noch eine Strecke weiter, jedoch sogleich mit Beschränkung auf das Menschliche, nämlich in Prop. 15: die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes constituirt, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt; und in 16: „die Idee eines jeden Modus, durch welchen der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss die Natur des mensch-

lichen Körpers und zugleich die Natur des äusseren Körpers involviren", wozu füglich das Corollar. gehören würde: „die Idee eines Modus, durch welchen der menschliche Körper nur von sich selber afficirt wird, involvirt nur die Natur des menschlichen Körpers". Und so sollte ferner, wenn einmal eine Individual-Idee, die aus vielen Ideen zusammengesetzt sei, als den individuellen menschlichen Geist constituirend gesetzt ist, dargestellt werden, wie auch diese ihre Form oder ihr Wesen unverändert bewahrt, unter allem Wechsel ihrer Theil-Ideen und sonstigen Ereignissen, bei den Bedingungen, welchen jene materiellen vollkommen entsprechen müssten, und dass sie insofern selber thätig sei. Und so möchte man erwarten, wie es vier Arten körperlicher Thätigkeiten gab, ebensoviele geistige beschrieben zu finden. Dagegen wird aber schon hier das Thätigsein des Geistes als deutliches Intelligiren gefasst, und auf die Entwickelung des Begriffes einer adäquaten Idee ist, wie von Neuem betont werden muss, die fernere Erörterung in P. II wesentlich gerichtet. Aber diese wird nun nicht selber als die Thätigkeit oder Wirkung, welche aus dem Geiste allein erklärbar sei, begriffen, sondern vielmehr als die Ursache, als dasjenige, was darum in einem einzelnen Geiste vollkommen vorhanden, nämlich mit allen übrigen Geistern ihm gemein ist, weil das entsprechende Körperliche, worauf es sich als Abbildung oder Erkenntniss bezieht, etwas Allgemeines und nicht etwas Besonderes ist. Dass es solches Geistiges geben müsse, haben wir bereits als Folgerung gefunden; dass es aber die adäquate Idee sei, wie wird dieser Schluss hervorgebracht? „Es folgt," so lautet II, 38 Coroll., „dass es einige Ideen oder Begriffe (notiones, dies wird hier zuerst eingesetzt) giebt, die allen Menschen gemeinsam sind. Denn, nach Lemma 2, kommen alle Körper in einigen Stücken überein, welche (nach dem vorausgehenden Satze) von Allen auf adäquate oder auf klare und deutliche Weise percipirt werden müssen." In Wahrheit folgt nicht, dass irgendwelche Begriffe allen Menschen, sondern dass gewisse „Ideen" allen Wesen oder Seelen überhaupt gemeinsam zukommen, in dem

allgemeinen Sinne, nach welchem „Ideen" alle Arten des psychischen Daseins bedeuten. Aus dieser speciellen Deduction aber würde sich ergeben, dass alle seelischen Wesen adäquate oder klare und deutliche Ideen haben, was doch Spinoza nicht gelten lassen kann. Hier zeigt sich, in beschwerlicher Weise, die Wirkung jenes Irrthums, mit der metaphysischen Theorie, welche die allgemeinste Verbreitung des seelischen Lebens behauptet, eine psychologische Doctrin zu verbinden, welche von der menschlichen Erkenntniss, der am meisten complicirten Erscheinung ausgeht, um aus ihr die übrigen zu erklären. Wir wissen, dass dies ein Erbstück aus dem Tract. brev. und aus dem Cartesianismus darstellt. Dort war der Begriff des Parallelismus der Attribute noch in seiner Entwickelung begriffen, und selbst in der spätesten Fassung (Append. II, de mente humana), die übrigens einen deutlichen Uebergang bildet zur P. II Ethic., als deren Skizze man sie geradezu betrachten kann, wird noch das Körperliche als das eigentlich Reale verstanden, von welchem der Geist seinen Ursprung nimmt, so dass auch alle seine Veränderung von ihm abhängt (Suppl. p. 240). Diese Worte werden in der Ethik vermieden; der Gedanke ist seinem Kerne nach geblieben. Und er beruht, wie in dieser nicht minder als in jener Darstellung sichtbar ist, ganz und gar auf der Anschauung, dass der Geist nichts als Erkenntniss, Denken, objectives Sein ist, wozu sich der Körper als Erkanntes, Gegenstand, formales oder reales Sein verhält. Dort (im Appendix) tritt schon die Auffassung der Erkenntniss als reiner passio nicht mehr auf, so dass wir die Stufen des Fortschritts gewahr werden. Er vollendet sich durch die principielle Erklärung der Unabhängigkeit eines Attributes von dem anderen (Eth. II, 5—7); aber in der wirklichen Ausführung bleibt der alte Gedanke der Abhängigkeit überall wirksam. Er ist mit dem Intellectualismus so enge verbunden, dass mit ihm auch dieser hätte fallen müssen. So lange der eine ganz lebendig ist, bleiben von dem anderen wenigstens Stücke lebendig. Während das gewonnene Princip nur fordert, jeden psychischen Vorgang als seiner Natur nach identisch mit einem

physischen Vorgange, seinem Gegentheile, zu begreifen, so macht der alte Gedanke diesen zum nothwendigen Inhalte, jenen zur Form, so dass das Gedachtwerden des Geistes selber, die idea mentis oder idea ideae, nur mit Zwang in das Schema hineingebracht werden kann. Ueberhaupt hat sich wegen jenes Einflusses das grosse Denken des Spinoza von einer gewissen Unbeholfenheit nicht befreien können, in diesem Gebiete. Und gewiss ist es, dass die richtige Durchführung der Unabhängigkeit der Attribute von einander bei realer Identität, eine andere Gestaltung der Erkenntnisstheorie würde ergeben haben.

Hier aber handelt es sich allein darum, den besonderen Punkt aus jener Identität zu bestimmen: inwiefern ein Geist thätig oder als adäquate Ursache gedacht werden könne. Wir finden, dass er es sein muss für alle Ideen, insofern sie seine sind, wo also als Idee jeder Zustand des Ganzen und jedes Theiles bezeichnet wird; indem der individuelle Geist aus vielen Geistern besteht oder die ihn constituirende Idee aus vielen Ideen, als daher sie in der Einen sind und durch die Eine müssen begriffen werden; mit anderen Worten: als diese sich zu ihnen in ähnlicher Weise verhält, wie Substanz zu ihren Modis.

Und nunmehr dürfen wir auch für den aus der intellectualistischen Anschauung unmittelbar hervorgegangenen Begriff der Idee den anderen einsetzen, welcher durch die P. III eingeführt wird: sei es Conatus oder Cupiditas. Conatus (Tendenz) ist der erste Begriff, der uns in überraschender Weise mit dem sechsten Satze begegnet. „Ein jedes Ding tendirt, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu verharren.“ Jener Terminus war herkömmlich, um den Uebergang eines Potentiellen in's Actuelle seinem ersten Anfange nach zu bezeichnen. Wie versteht ihn Spinoza hier? Soll er ein Geistiges bedeuten und also ein jedes Ding unter das Attribut der Cogitatio bringen? Offenbar ist so nicht die Absicht, sondern was damit ausgesagt wird, soll eben von den Dingen beider Attribute Gültigkeit haben, wie besonders aus Pr. 9 Schol. hervorgeht, wo zwar von dem Conatus des Geistes allein der Satz gehandelt hat, aber jener

dann, auf den Geist allein bezogen, Wille, auf Geist **und** Körper bezogen, Streben (appetitus) genannt wird. Wenn also sogar dem Appetitus seine psychologische Bedeutung genommen wird, so möchte der Autor um so mehr den Begriff des Conatus hier als einen bloss logischen fassen. Darum hat er ihn schon vorher (VII demonstr.) identificirt mit potentia rei und erläutert als conatus quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit vel agere conatur; und jener Hauptsatz wird ausdrücklich aus der potentia Dei abgeleitet. Wie P. I, pr. 34 lautet: Dei potentia est ipsa ipsius essentia, so könnte hier P. III, pr. 7 der Demonstration gemäss, lauten: Rei potentia est ipsa rei essentia. Potentia aber heisst nichts Anderes als Causalität; was in dem Begriffe eines Dinges beschlossen liegt, das folgt aus ihm, und davon ist der Begriff oder das Wesen des Dinges die Ursache, und (nach I, 36, worauf auch hier die Demonstr. sich beruft): es existirt nichts, aus dessen Natur (was wiederum dasselbe ist wie potentia, essentia, definitio) nicht eine Wirkung folgt. Alle diese Begriffe sind von **logischer** Geltung: nun soll auch Conatus dieselbige empfangen. Dieser aber sträubt sich dagegen: schon durch seinen Wortsinn, und vollends, indem er gleichgesetzt wird mit Voluntas, Appetitus, Cupiditas, bewährt er sich als ein **psychischer** Begriff; und wenn nicht die allgemeine Theorie schon ihr Feld occupirt hätte, so würde der Autor vielmehr sagen müssen: Conatus in suo esse perseverandi est ipsa quaeque res quatenus sub attributo cogitationis consideratur. Wenn wir nun, ohne sogleich wieder, wie Spinoza wegen der nachgeschleppten intellectualistischen Auffassung dessen kaum umhin kann, die Betrachtung auf das Menschliche einzuschränken, in Hinsicht auf die so deutlich (zumal für damalige Kenntnisse) abgegrenzten organischen Wesen — deren Begriff doch Spinoza mit seinen corpora individua ungefähr zu treffen meint — diese psychische Grundthatsache, nach des Autors eigenem Vorgange, Willen oder Willen zum Leben nennen, und in der allgemeinsten Bedeutung dieselbige etwa Willen zum Dasein oder mit einfacherem Namen Trieb nennen mögen; so finden wir leicht, als nothwendige

Folgerung, dass — gleichwie der individuelle Leib aus vielen Körpern — ebenso der individuelle Wille aus vielen Trieben zusammengesetzt sein muss, welche durch ein gewisses festes Verhältniss zu einander geeint sind und insofern jenen ausmachen; der aber auch insofern als Bedingung zu Bedingtem, Ursache zu Wirkung, zu ihnen sich verhält, als seine Form unverändert bleibt unter ihrem Wechsel und ihren gegenseitigen Einwirkungen, und er also von sich selber afficirt wird. Anders, wenn er von einem fremden Triebe oder Willen afficirt wird (wie corpus a corporibus externis), dergleichen aber auch der eigene Theiltrieb darstellen kann, insofern als er nicht dasjenige Verhalten zeigt, welches durch das Princip der Einheit oder der Individuation erfordert wird. Und inwiefern ein Körper oder Geist von sich selber afficirt wird, insofern ist er thätig; sonst leidend. Und inwiefern jeder die Causalität und somit die Möglichkeit solcher Affectionen darstellt, insofern ist er gleich einer bestimmten agendi potentia, welche nun bei dem Körper mit der ratio motus et quietis, bei der Seele aber mit dem Conatus oder der Cupiditas zusammenfallen müsste. Die Identification des Conatus mit der Potentia in logischem Sinne trafen wir schon an; wenn aber auch die Bedeutung von Conatus auf das psychische Gebiet eingeschränkt wird, so kann doch Potentia in einen doppelten Werth: den physischen und den psychischen, sich spalten, und findet in dem ersteren Sinne, als corporis agendi potentia, in P. III fortwährende Anwendung; für den letzteren findet sich, neben mentis agendi potentia (z. E. III, 53. 54) häufig auch cogitandi potentia (z. E. III, 11. 12 dem.), und erstere wird identisch gesetzt mit der Cupiditas selber (wofür auch jedesmal Voluntas stehen könnte), III, 37 dem. Dass es nur dies eine Mal geschieht und mit dem zweiten Begriff garnicht, liegt in der Sache nicht begründet.

Nun die Mehrung und Minderung dieser agendi potentia! Spinoza bestimmt zunächst — wie schon bemerkt worden — den Begriff des Affects als einen neutralen, später als rein psychischen; den letzteren Sinn wollen wir festhalten. Wir

würden also in P. III def. 3 gewinnen: Per affectum intelligo mentis affectiones, quibus ipsius mentis agendi potentia augetur vel minuitur. Hierbei soll es nach der Explic. noch zweifelhaft bleiben, ob diese Affection Thätigkeit oder Leidenschaft (passio) sei. Dem steht nun gegenüber die Gener. Def. am Ende, welche ich schon angeführt habe. Auch wird aber inzwischen (durch Prop. 11 und nachher immer) die Vermehrung oder Förderung der geistigen agendi potentia als Affect der Lust, Minderung oder Hemmung derselben als Affect des Schmerzes erklärt, und ausser diesen doch als dritter primitiver Affect die Begierde oder der Wille selber hingestellt. Dabei sind die Affecte im Allgemeinen Leidenschaften (wie ja auch in der Gen. Def.); aber mit Prr. 58. 59 werden dann die besonderen Affecte der Lust und Begierde eingeführt, „welche auf uns, insofern wir thätig sind, sich beziehen“; — das sind aber intellectuelle, quatenus ideas adaequatas mens concipit. — Wie ist nun hier aus der Consequenz der Theorie zu entscheiden? Wir mögen die Unterscheidung von Affecten, welche Thätigkeiten sind, und derer, welche Leidenschaften sind, annehmen, und werden dann sagen: inwiefern jeder psychische Zustand ein Affect ist (wie jeder physische Zustand Affection eines Körpers), und zwar Affect eines Willens oder Triebes (affectus cupiditatis), so kann dieser Affect entweder reine Thätigkeit sein oder reine Leidenschaft oder eine Mischung von beiden. Wenn nun die Vermehrung der agendi pot. Lust, Verminderung Schmerz ist (Förderung aber nur als Vermehrung, Hemmung als Verminderung stattfinden kann) und beides nur als Wirkung fremder Körper erklärbar ist — da die gesammte, d. h. Gottes agendi pot. immer die gleiche ist — so folgt, dass Lust und Schmerz immer und nothwendiger Weise Leidenschaften sind, was auch daraus abzuleiten, dass ein Wille, für sich, nur in seinem Sein tendirt zu verharren. Und den Satz, welcher als Postulatum III vor II, 14 vom menschlichen Körper ausgesagt wird, dürfen wir wiederum verallgemeinern und auf das psychische Gebiet übertragen, so dass er diese Fassung erhalten wird: „Die Triebe, welche einen Willen

zusammensetzen und folglich dieser Wille selber, wird von fremden Trieben auf zahlreiche Weisen afficirt", woraus sich zahlreiche Arten der Thätigkeiten und zahlreiche Arten der Leidenschaften eines Willens ergeben, und zwar um so mehr, je complicirter und mannigfacher die Zusammensetzung des Willens ist, was gleichfalls von Körpern ausgeführt wird im Schol. zu Lemma VII daselbst. Es ergiebt sich, dass Hemmung oder Verminderung jedes Triebes Schmerz ist, wie Förderung oder Vermehrung Lust. Schmerz und Lust sind der Wille selber (III, 57 demonstr.) als leidender, aber er ist nothwendiger Weise zugleich thätig, nämlich der Wille auf Entfernung des Schmerzes als verbunden mit dem Gefühle des Schmerzes, der Wille auf Erhaltung der Lust mit dem Gefühle der Lust (III, 37 dem.); denn alle besonderen Triebe oder Manifestationen eines individuellen Willens müssen, insofern nicht Schmerz und Lust in ihnen ist, als Willensacte oder Thätigkeiten verstanden werden. —

Wenden wir uns aber nunmehr zu dem menschlichen Willen und seinen Leidenschaften, welche doch das ganze Thema des dritten Theiles der Ethik ausmachen. So viele Triebe, so viele Thätigkeiten, aber auch so viele Leidenschaften, und wiederum: Verbindungen von Thätigkeiten mit Leidenschaften. Nun sind beim Menschen ohne Zweifel von der höchsten Bedeutung diejenigen psychischen Thätigkeiten, welche als intellectuelle verstanden werden, und durch welche, wie durch alle anderen, Vermehrung oder Verminderung der Gesammt-Potentia (gleichsam des gemeinschaftlichen Vermögens) stattfinden kann; ihre besondere Potentia aber, welche zunächst das Wachsthum und die Abnahme treffen würde, besteht in den mannigfachen Wirklichkeiten, für welche wir den einen Terminus „Ideen" jetzt als einen verständlichen behalten dürfen.

Aus der Combination von Schmerz und Lust mit Ideen ergeben sich die besonderen Arten der Leidenschaften, wobei aber ausser jenen intellectuellen Thätigkeiten zugleich diejenigen in den Leidenschaften enthalten sind, welche auf Abwehr oder auf Erhaltung der Schmerz- und Lustzustände abzielen.

So ist denn Liebe eine Lust, und der Trieb, sie zu erhalten, in Begleitung der Idee einer äusseren „Ursache“ derselben; Hass ein Schmerz, und der Trieb, ihn abzuwehren, ebenso in Begleitung der Idee seiner äusseren Ursache u. s. f. Von Lust und Schmerz, von Liebe und Hass ist aber im Texte der Propositionen von P. III vorzugsweise die Rede und die meisten einzelnen Affecte werden als ihre Modificationen daraus abgeleitet, während der dritte primitive Affect, als welcher der Wille selber war bezeichnet worden, in geringerem Maasse zur Geltung kommt. Im Anhange aber, welcher die zusammengefügten Definitionen enthält, werden jene drei primitiven Affecte vorangestellt, dann folgen Staunen (admiratio) und Geringschätzung (contemtus), von welchen Spinoza jedoch selber bemerkt, dass sie unter die Affecte nicht zu zählen sind; sodann Amor und Odium, Propensio, Irrisio u. s. w., wofür die Erklärungen aus laetitia und tristitia abwechseln, bis XVIII — dazwischen einmal eine Species des Amor (X) —, alsdann Favor als Amor, Indignatio als Odium, und ferner theils prae amore oder prae odio, auch prae tristitia . . . sentire, theils wiederum am. und od., laet. und trist. in verschiedenen Modificationen. Abschluss und Uebergang in der Explic. zu XXXI: „Hiermit sind die Affecte von Lust und Schmerz erledigt; ich schreite fort zu jenen, welche ich auf die Begierde beziehe.“ Bei dem ersten von dieser Gattung aber (desiderium) wird sogleich bemerkt, dass er in Wahrheit Schmerz sei, und nur weil der Name eine Begierde zu bezeichnen scheine, darum rechne er ihn dahin; entgegen dem in der Explic. zu XX ausgesprochenen Grundsatze, nicht die Bedeutung der Wörter, sondern das Wesen der Sachen erläutern zu wollen. In der That war denn auch im Texte (III, 36 Schol.) das Verlangen als eine Art des Schmerzes eingeführt worden. Hingegen sind die übrigen Nummern zum Theil schon dort als cupiditates oder conatus erklärt worden; einige aber, welche der Autor selber (56 Schol.) unter den sehr zahlreichen Arten der Affecte als ausgezeichnet (insignes) hinstellt — luxuria, ebrietas, libido, avaritia, ambitio —, werden dort non nisi

cupiditatis vel amoris notiones genannt, und gleich darauf jeder ein immoderatus amor vel cupiditas. Im Anhange tritt dafür ein: einmal vel etiam, sonst et. Während also hier auf laetitia, so werden wir bei anderen wieder auf tristitia zurückgeführt; so wenn pusillanimitas dicitur de eo cuius cupiditas coercetur — was ist das anderes als die Definition des Schmerzes? und consternatio ist pusillanimitatis species. Sodann aber werden manchen der cupiditates Gegensätze gegenübergestellt, jedoch mit der Charakteristik, dass sie keine passiones seien, sondern z. E. clementia = animi potentia qua homo iram et vindictam moderatur (Def. XXXVIII Explic.); — temperantia, sobrietas, castitas . . . affectus seu passiones non sunt, sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur (Prop. 56 Schol. def. 48 Explic.). Nun sieht man einmal nicht, warum denn humanitas seu modestia doch Affect sei, und andere; auch wird man ungern das Schwanken in der Terminologie gewahr, wonach hier affectus durchaus gleich passiones; und dass im Schol. zu Prop. 59 omnes actiones quae sequuntur ex affectibus qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, als fortitudo sind gefasst worden, welche in animositas und generositas zerfalle, deren Begriffen die inzwischen genannten potentiae anzupassen kein Versuch vorliegt. Dies Alles freilich ist gering. Wie aber, wenn man sich erinnert, dass eben cupiditas oder conatus in suo esse perseverandi gleich der potentia mentis agendi oder cogitandi, wie früher ist gezeigt worden? woraus folgt, dass die actiones mentis selber nichts Anderes sind, als die einzelnen cupiditates oder conatus, die in jener enthalten sind und durch sie begriffen werden? welche aber selber wieder als potentiae gefasst werden können im Verhältniss zu ihren actiones? Offenbar wird durch diese Erwägung Alles hinfällig, was Spinoza über cupiditates als Passionen auseinandergesetzt hat: insofern als das mit jenem Namen Genannte Passion ist, so kann es nichts Anderes sein, als laetitiae sive tristitiae species.

Kiel. F. Tönnies.

(Schluss folgt.)

Logische Studien.

Zweiter Artikel.

Das Gesetz vom zureichenden Grunde.

Die verschiedenen logischen Standpunkte, die ich im Eingange des ersten Artikels charakterisirt habe, sind der Verständigung über das Gesetz vom zureichenden Grunde ebenso hinderlich gewesen wie der Einigung über das Gesetz der Identität und die ihm zugehörigen Grundsätze. Darüber allerdings, dass dasselbe vom Gesetz der Causalität begrifflich zu trennen sei, kann kein Streit mehr herrschen. Weit aber gehen die Ansichten über die Fragen auseinander, wie das gegenseitige Verhältniss beider zu bestimmen sei, in welcher Beziehung ferner beide zu dem Gesetz der Identität stehen, welche Giltigkeit endlich beide beanspruchen dürfen.

Die Untersuchung des logischen Gesetzes vom zureichenden Grunde lässt sich somit nicht unabhängig von der Erörterung des realen Gesetzes der Causalität vollführen: die logische Beziehung von Grund und Folge hat an der logischen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung ihr Gegenbild, sofern beide, wenn auch nicht in gleicher Weise, dem Gesetz der Identität unterstehen; die Fragen nach dem Ursprung und der Giltigkeit des Gesetzes der Causalität ferner sind bestimmend für die Fragen nach Ursprung und Giltigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde.

Um das Zusammengehörige so weit zu trennen, als begrifflich irgend zulässig, werde ich zuerst den Ursprung des

Causalgesetzes zu bestimmen suchen und daran die Consequenzen schliessen, die sich in Bezug auf die Giltigkeit desselben ergeben; dann das neuerdings vielbesprochene logische Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung erörtern, um so zu einer Formulirung des Gesetzes zu gelangen; endlich das Verhältniss des logischen Gesetzes zu dem realen, die Beziehung zwischen Grund und Folge und die logische Tragweite des ersteren besprechen.

I. Der Ursprung des Causalgesetzes.

Die neueren empiristischen Erklärungen über den Ursprung des Causalgesetzes haben die durch Hume geschaffene Basis in keinem wesentlichen Stücke aufgegeben. Auch bei St. Mill besagt dasselbe, dass jede Thatsache, die einen Anfang hat, eine Ursache besitzt [1]). Auch nach Mill ist dasselbe die umfangreichste aller Verallgemeinerungen, welche die Erfahrung verbürgt; wir gelangen zu ihm durch Verallgemeinerung von sehr vielen Gesetzen geringerer Allgemeinheit, also durch eine Art Induction, nämlich durch die unbestimmte und unsichere Induction *per enumerationem simplicem* [2]). Dem entspricht der Gedankengang Humes: „Alle Schlüsse über Thatsachen beruhen auf der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung"; diese nämlich lässt uns von „Thatsachen, die den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtig sind", auf Thatsachen schliessen, „die sich in den entferntesten Orten und entlegensten Zeiten zutrugen". Die Grundlage nun aller Erkenntniss von Causalbeziehungen bietet die Erfahrung, „sofern wir finden, dass bestimmte Objecte regelmässig mit einander verbunden sind". Sie führt uns dazu, „von ähnlichen Objecten ähnliche Wirkungen

---

[1]) St. Mill, A System of logic [8] I, 376 (B. III, ch. 5, § 1): that every fact which has a beginning has a cause.

[2]) a. a. O. II, 100 f. (B. III, ch. 21, § 3): the most extensive in its subject-matter of all generalizations which experience warrants — by generalization from many laws of inferior generality — derived ... from the loose and uncertain mode of induction p. e. s.

zu erwarten". „Das Princip also aller Causalbeziehungen ist Gewohnheit" [1]).

Gemeinsam ist demnach diesen beiden sorgfältigsten Ausgestaltungen der empiristischen Lehre die Behauptung, dass das Causalgesetz von uns aus der Erfahrung der regelmässigen Aufeinanderfolge von Thatsachen hergeleitet werde. Diese Behauptung aber beruht auf einem Irrthum, der die ganze Beweisführung des Empirismus zu einer *petitio principii* macht.

Zum Zweck der Begründung dieses Vorwurfs gehen wir von einer Analyse des Begriffs der Thatsache aus.

Thatsache ist, was wir als wirklich setzen. Als wirklich setzen wir Objecte und Vorgänge. Unmittelbar gegeben sind uns einerseits die Objecte und Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmung, die körperlichen Objecte und die Bewegungsvorgänge, andererseits das Object und die Vorgänge des Selbstbewusstseins, das psychische Subject [2]) und die psychischen Vorgänge. Mittelbar gegeben sind uns diejenigen Objecte und Vorgänge, deren Wirklichkeit wir aus dem Zusammenhange der unmittelbar gegebenen erschliessen. Nicht nothwendig ist, dass diese zu Gegenständen möglicher Wahrnehmung werden können [3]).

Die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung, die körperlichen Objecte und Bewegungsvorgänge, sind ihrem Inhalte nach gegeben durch Empfindungen, ihrer Form, d. i. der Art ihrer Ordnung nach bedingt durch die Beziehungen der Zeit, des Raumes, von Ding und Eigenschaft u. s. w. Beide Reihen von Bestandtheilen sind uns, was ich auszuführen unterlassen darf, als

---

[1]) Hume, Philosophical essays concerning human understanding [2] 57, 77, 50, 63, 73.

[2]) Da weiterhin nur die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung in Betracht kommen, darf ich unterlassen, auf das metaphysische Vorurtheil einzugehen, welches Schopenhauer zu der Behauptung führt, dass das Subject des Erkennens nie selbst Vorstellung oder Object werden könne, dass das Subject sich vielmehr nur als Wollendes erkenne (Vierfache Wurzel, § 40 f.).

[3]) Der Aether z. B. kann es nie werden. Kants Fassung des Postulats der Wirklichkeit (Kr. d. r. V. 273 f.) ist daher zu eng.

Vorstellungen gegeben. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die äusseren Thatsachen, wie wir sie kurz nennen wollen, sind also nach Form wie nach Inhalt objectivirte Vorstellungen. Objectivirt sind sie, sofern sie als von uns verschiedene, selbständige Dinge in bestimmte Stellen des Raumes gesetzt sind [1]).

Wenn daher, wie der Empirismus annimmt, das Gesetz der Causalität von uns aus der irgend wie bestimmten regelmässigen Aufeinanderfolge der äusseren Thatsachen abstrahirt wäre, so müsste der Process der Objectivirung von Wahrnehmungsvorstellungen zu äusseren Thatsachen durchaus unabhängig von Acten der Causalbeziehung verlaufen. Eben diese nothwendige Voraussetzung aber ist unzutreffend.

Die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung, sahen wir eben, sind objectivirte Wahrnehmungsvorstellungen. Der Charakter dieser Objectivirung besteht darin, dass die Empfindungen, welche den Inhalt der Wahrnehmungsvorstellungen bilden, als Eigenschaften von uns verschiedener Dinge auf bestimmte Stellen des Raumes projicirt und insofern zugleich als Ursachen unserer Wahrnehmungsvorstellungen gesetzt werden. Irrelevant für die uns vorliegende Frage ist es, dass die Objectivirung nicht allen Empfindungen in gleichem Maasse zu Theil wird. Sie erfolgt unwillkürlich und unausbleiblich bei denen des Gesichts- und des Tastsinnes, aus denen wir den Begriff des Körpers constituiren. Wir können demnach den Objectivirungsprocess in vier Bedingungsreihen zerlegen:

1. Wir setzen unsere Empfindungen als Eigenschaften von Dingen.
2. Wir setzen diese Eigenschaften als Ursachen unserer Empfindungen [2]).

---

[1]) Dass die erkenntnisstheoretische Frage, ob resp. inwiefern diesen objectivirten Vorstellungen für sich seiende Dinge entsprechen, hierdurch ganz unberührt bleibt, fordert keine Auseinandersetzung.

[2]) Ich habe die Formulirung absichtlich so gewählt, dass der Widerspruch zwischen der ersten und zweiten Bedingung zu Tage tritt.

3. Wir setzen die Dinge als von uns unabhängig existirend.
4. Wir setzen die Dinge als Träger jener Eigenschaften.

Zur Analyse der ersten Bedingung bedarf es nicht einer Begriffsbestimmung der Eigenschaften überhaupt, sondern nur der durch sinnliche Wahrnehmung gegebenen, kurz der sinnlichen Eigenschaften. Solche Eigenschaften liegen in den Prädicaten der Urtheile: Gold ist gelb; der Diamant ist hart; Quecksilber ist flüssig; Schwefel ist in Terpentinöl löslich; die romanischen Sprachen sind wohllautend u. s. w. Alle diese Eigenschaften nun sind Aussagen über Causalbeziehungen. Gold ist gelb, sofern die von seiner Oberfläche reflectirten Aetherstrahlen von einem normal gebauten menschlichen oder von einem demselben analog gebildeten thierischen Auge getroffen und bis zu dem entsprechenden Centralorgane fortgeleitet werden; der Diamant ist hart, d. h. er ritzt alle Körper, deren Härtegrad von dem des Talk bis zum Korund reicht, und wird von keinem, die den letzteren ritzen, selbst afficirt; Quecksilber ist flüssig, sofern es unter dem Einflusse einer Temperatur von — 40° C. bis 350° C. steht; die romanischen Sprachen sind wohllautend für ein empfängliches Ohr u. s. w. Gemeinsam ist diesen Aussagen ferner, dass die Objecte, auf welche gewirkt wird, sowie die Art, in der die Wirkung erfolgt, entweder gar nicht angegeben oder aber nur angedeutet werden. Die Angabe fehlt überall da, wo das zweite Glied der Causalbeziehung als selbstverständlich angesehen wird; sie wird um so bestimmter, je weniger diese Voraussetzung zutrifft. Sinnliche Eigenschaften also, wie roth, weich, laut, flüssig, schmelzbar, geben Causalbeziehungen, deren eines Glied als selbstverständlich nicht zum Ausdruck gebracht wird. Gilt dies von allen sinnlichen Eigenschaften, so gilt es auch von den Gesichts- und Tastempfindungen, die wir alle als unmittelbar gegebene Eigenschaften der Dinge ausser uns auffassen.

Die begriffliche Bestimmung weist also bereits in dem ersten Gliede des Objectivirungsprocesses eine Causalbeziehung auf. Daraus folgt jedoch noch nicht ein Einwand gegen den

Empirismus. Denn wenn auch die begriffliche Analyse der unmittelbaren sinnlichen Eigenschaften in ihnen Causalbeziehungen erkennen lässt, bei denen das empfindende Subject, weil als selbstverständlich für alle gegeben, nicht bezeichnet wird, so bleibt doch fraglich, ob die psychologische Untersuchung erkennen lehrt, dass dieser causale Charakter dem wahrnehmenden Subjecte nothwendiger Weise zum Bewusstsein komme, oder von ihm, wenn auch nicht bewusst, so doch unwillkürlich und unausbleiblich vorausgesetzt werde. Ein solcher Einwand bietet sich uns jedoch in der That dar, sobald wir der Frage näher treten, wie wir dazu kommen, unsere Empfindungen zu Eigenschaften der Dinge zu objectiviren.

Der Sinn dieser Frage ist nicht der allgemeine, aus welchem Grunde überhaupt „die im Raume vorhandenen Objecte uns mit den Qualitäten unserer Empfindungen bekleidet erscheinen". Die Antwort auf diese allgemeine Frage liegt darin, „dass die angeschaute Raumordnung der Dinge ursprünglich von der Reihenfolge herrührt, in der sich die Qualitäten des Empfindens dem bewegten Sinnesorgane darbieten" [1]. Was wir hier erörtern wollen, ist, woher wir diese Qualitäten als Eigenschaften der Dinge setzen. Darüber belehrt uns die zweite der oben angeführten Bedingungsreihen der Objectivirung, dass wir nämlich jene Eigenschaften als Ursachen unserer Empfindungen setzen.

Wir projiciren die Tast- und Gesichtsempfindungen, aus denen sich unsere Vorstellungen von äusseren Thatsachen zusammensetzen, auf bestimmte Stellen des Raumes. Mit dieser Projection ist nun im entwickelten Wahrnehmen ausnahmslos und unmittelbar die Setzung der projicirten Empfindungen als Ursachen unserer Empfindungsvorstellungen verknüpft. Dass diese Setzung ausnahmslos stattfindet, sofern die Reize hinreichend stark sind, um überhaupt eine Objectsetzung zu ermöglichen, glaube ich nicht beweisen zu sollen. Dass sie sich unmittelbar vollzieht, soll bedeuten, dass sie, sofern nicht

[1]) Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung, S. 21.

Bedingungen vorhanden sind, die einen Zweifel an dem Ursprunge des Reizes möglich machen, ohne irgend welchen Act der Reflexion erfolgt. Sie geht ebenso unwillkürlich von statten wie die Localisation der Empfindungen selbst. Sie ist ferner für die entwickelte Wahrnehmung eine so selbstverständlich gewordene Beziehung, dass sie ein Bestandstück des Bewusstseins bei derselben nicht bildet, sofern nicht die Aufmerksamkeit speciell auf sie gerichtet wird. Dazu bietet sich für das naive Wahrnehmen vielleicht nie Veranlassung; erst die wissenschaftliche Analyse des Wahrnehmungsvorganges wird im allgemeinen darauf führen. Klar aber ist, dass damit nicht eine nachträgliche Anwendung dieser Causalbeziehung auf die entwickelte Wahrnehmung gegeben ist, sondern vielmehr nur eine Bestimmung dessen, was in der letzteren jederzeit zu finden ist.

Anders verläuft die Causalbeziehung allerdings in unserer noch unentwickelten Wahrnehmung. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Kind erst allmählich seine Empfindungen localisiren lernt; es ist ferner sicher, dass es noch allmählicher dahin gelangt, dieselben zu Ursachen zu objectiviren; denn es ist dazu die Projection derselben in der Richtung der Tiefendimension zwar nothwendige, aber nicht hinreichende Bedingung, es sind vielmehr, wie wir sehen werden, noch andere Bedingungen erforderlich, die sich erst später als die Localisation entwickeln. Aber es ist ebenso wenig zweifelhaft, dass aus der Thatsache solcher Entwickelung nicht geschlossen werden kann, dass die Causalbeziehung der Erfahrung entnommen wird, so lange die Bestandstücke der Erfahrung, durch die sie gegeben ist oder aus denen sie abstrahirt werden kann, nicht aufzuweisen sind. Es ist vorerst ebenso möglich, dass jene Entwickelung nicht den Ursprung aus der Erfahrung, sondern die Anwendung auf die Erfahrung zur Grundlage hat, sofern die letztere an Bedingungen geknüpft ist, die sich erst allmählich durch die Erfahrung herstellen. Wer aus der Thatsache solcher Entwickelung schliesst, dass die Causalbeziehung von uns durch Erfahrung gewonnen werde, muss durch die Thatsache, dass eine solche Entwickelung bei einer Reihe höherer,

sehend geborener Thiere, z. B. beim Huhn, bei der Ente, beim Schwein[1]), beim Pferd u. s. w., nicht stattfindet, zu dem Schlusse geführt werden, dass diesen Thieren die Causalbeziehung ursprünglich innewohne. Die beiden Bedingungen nun, die einen Schluss aus der Entwickelung auf den Ursprung der Causalbeziehung erst giltig machen, sprechen beide für die Annahme, dass dieselbe in uns als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung liegt. Denn was dem Kinde durch Erfahrung gegeben wird, sind doch lediglich die ihrer Qualität wie ihrer Begrenzung nach allmählich bestimmter werdenden Perceptionsmassen; und was es unwillkürlich aus derselben abstrahirt, sind die in gleicher Weise allmählich bestimmter auftretenden allgemeinen Erinnerungsvorstellungen, die als Apperceptionsmassen dienen. Die Bedingungen der Anwendung oder Uebertragung der Causalbeziehung ferner liegen in den projicirten Empfindungen, welche die Körperwelt constituiren; diese Uebertragung wird also um so leichter, sicherer und bestimmter werden, je leichter, sicherer und bestimmter die Localisation gelingt.

Verstehen wir daher unter möglicher Erfahrung die Gesammtheit der Objecte und Vorgänge, die uns durch sinnliche Wahrnehmung gegeben werden können, also der äusseren Thatsachen, so folgt, dass die Causalbeziehung, durch welche wir die localisirten Empfindungen als Eigenschaften von Dingen im Raume und damit als Ursachen unserer Empfindungsvorstellungen setzen, eine Bedingung aller uns möglichen Erfahrung ist[2]).

Dieses Ergebniss lässt jedoch unbestimmt, wie wir uns den Ursprung der Causalbeziehung aus der Beschaffenheit unseres

---

[1]) Man vgl. Preyer, Die Seele des Kindes, S. 45 f.

[2]) Auf die unvermeidliche Illusion der sinnlichen Wahrnehmung, welche durch den Gegensatz der beiden ersten Bedingungen der Objectivirung bedingt ist, gehe ich nicht näher ein. Das *ὕστερον πρότερον*, das in dieser Setzung der vorgestellten Wirkung als wirkender Ursache der Vorstellung liegt, ist seit Kant vielfach besprochen.

wahrnehmenden Subjects zu denken haben. Ausgeschlossen ist nur, was sich nach den Ausführungen KANTS über die „ursprüngliche Erwerbung“ der von ihm für schlechterdings *a priori* gehaltenen Vorstellungsformen von selbst versteht, dass nämlich nicht der Begriff der Causalität als angeboren gelten solle. Angeboren, d. i. durch Vererbung übertragen ist nur eine gleich genauer zu bestimmende Beschaffenheit des vorstellenden Subjects, welche dazu führt, dass dasselbe die localisirten Empfindungen, die ihm durch Erfahrung gegeben werden, sofern sie dieselben zu Eigenschaften objectiviren lässt, als Ursachen der Empfindungsvorstellungen, d. i. der als Vorstellungselemente gefassten Empfindungen setzt. Es entwickelt sich hieraus eine nach Maassgabe der ersten Erfahrungen in der Anwendung gesicherte Beziehungsform der äusseren Thatsachen unter einander, welche die Verknüpfung der letzteren regelt, ohne dass wir uns ihrer als einer solchen Beziehungsform irgendwie bewusst zu sein brauchen. Die Begriffe der Ursache und der Wirkung dagegen entstehen, zuerst in der Form unbewusst und unwillkürlich gebildeter Allgemeinvorstellungen, aus denjenigen Anwendungsfällen jener Beziehungsform, in denen dieselbe sich am leichtesten zu erkennen gibt. Das aber sind die Fälle der causalen Succession von äusseren Vorgängen, die Veränderungen der Wahrnehmungsobjecte. Der Empirismus verwechselt also die Thatsachen, aus denen wir die begriffliche Erkenntniss des Causalgesetzes gewinnen, mit denjenigen, an denen die Causalbeziehung als Bedingung unseres Wahrnehmens sich ursprünglich entwickelt. Er unterschiebt, um in überlieferten Formeln zu reden, den Erkenntnissgrund dem Realgrunde.

In die Untersuchung der Frage, wie wir uns den Ursprung der Causalbeziehung aus der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjects zu denken haben, führt uns die dritte der oben (S. 188) angeführten Bedingungsreihen des Wahrnehmungsprocesses hinein, der zufolge wir die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung als von uns unabhängig existirend setzen. Dass diese Bedingung eine den beiden bisher erörterten coordinirte ist, ergiebt

sich leicht. Oft auseinandergesetzt ferner ist, welches die Glieder dieser Bedingung sind, die uns durch die Beschaffenheit des sinnlich Wahrgenommenen gegeben werden. Ich begnüge mich deshalb, dieselben in derjenigen Form aufzuzählen, welche für den Verlauf dieser Untersuchung die geeignetste ist. Hervorzuheben ist nur, dass die Frage, die uns beschäftigt, lediglich die psychologische nach dem Ursprunge der Ueberzeugung ist, dass eine Vielheit von uns verschiedener sinnlich erkannter Objecte in Raum und Zeit besteht. Das erkenntnisstheoretische Problem, ob diese Ueberzeugung zu einem Schlusse auf das Fürsichsein von Dingen berechtige, und wenn, inwieweit die Beschaffenheit unseres Erkennens uns eine Bestimmung der Art dieses Fürsichseins gestatte (welches man bis zur Gegenwart nicht selten vermeint hat, auf diesem Wege lösen zu können), bleibt hierdurch unberührt. Jene Bedingungen nun sind: 1) die Erfahrung, dass wir Empfindungen, die wir in bestimmter Lage unserer Sinnesorgane erhalten, durch unsern Willen nicht verändern oder gar aufheben können, so lange diese Lage dieselbe bleibt; 2) die Erfahrung, dass Empfindungen, die wir in bestimmter Lage unserer Sinnesorgane erhalten haben, ohne unsern Willen und selbst gegen denselben aufgehoben oder verändert sein können, wenn wir in die gleiche Lage zurückkehren; 3) die Erfahrung, dass die Objecte unserer sinnlichen Wahrnehmung, wenn wir ihren Ort einnehmen wollen, uns Widerstand entgegensetzen.

Gemeinsam ist diesen Erfahrungsreihen der Gegensatz gegen unseren Willen: sie bekunden ohne Ausnahme die Unabhängigkeit des durch sie Gegebenen von demselben. Nun ist der Wille unserem Selbstbewusstsein unmittelbar als Ursache von Veränderungen, also als Kraft gegeben. Dieses Willensbewusstsein entwickelt sich ferner nach Maassgabe eben der Erfahrungen, welche die Ueberzeugung erwecken, dass von uns verschiedene Objecte im Raume existiren. Ich nehme an, dass dies in folgender Weise geschieht. Noch längere Zeit hindurch, nachdem das Kind die Empfindungen localisiren gelernt hat, sind die Wahrnehmungsvorstellungen nicht objectivirt, ist also der

Gegensatz von Subject und Object, von Ich und Nicht-Ich für das Bewusstsein desselben nicht, auch nicht in dunkler Form vorhanden. Eine solche Unterscheidung entsteht erst, nachdem das Kind durch Erfahrung gelernt hat, dass diese Wahrnehmungsvorstellungen ohne seinen Willen eintreten, ohne oder wider denselben im Bewusstsein beharren, ohne oder wider denselben aus jenem verschwinden können. Diese Erfahrungen treten später ein, weil sie eine Beziehung des Wahrgenommenen auf den Willen involviren, d. h. voraussetzen, dass das Willensbewusstsein hinreichend entwickelt ist, um jenen Gegensatz entstehen zu lassen. Denn dazu ist erforderlich, dass das Kind aus der Periode der rein reflectorischen Bewegungen herausgelangt ist, dass es angefangen hat, absichtliche Bewegungen auszuführen, und dadurch sich der Bewegungen bewusst zu werden, die es durch seine Willensimpulse hervorrufen kann. Wir gelangen demnach zu der Annahme einer von uns verschiedenen Causalität dadurch, dass wir uns des Widerstandes bewusst werden, den die Complexe localisirter Empfindungen der Causalität unseres Willens entgegensetzen. Mit anderen Worten: wir erlangen ein causales Verständniss der Wahrnehmungsthatsachen nur dadurch, dass wir die Causalität unseres Willensbewusstseins auf dieselben übertragen, und diese Uebertragung vollzieht sich in der Weise, dass wir uns der Selbständigkeit derselben gegenüber unserem Willen bewusst werden, sie also der im Willensbewusstsein gegebenen Ursache von Veränderungen als selbständige Ursachen entgegensetzen. Eine Bedingung dieser Uebertragung ist die Localisation der Empfindungen, sofern sie ermöglicht, diese Ursachen als von denjenigen Orten ausgehend anzusehen, auf die wir die ihnen entsprechenden Empfindungen projiciren. Die Wurzel aller Causalbeziehungen liegt also in der durch die Localisation der Empfindungen ermöglichten Uebertragung der Causalität unseres Willens auf die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung. Eben darin liegt daher auch die Wurzel des Gegensatzes vom Ich und Nicht-Ich [1]).

---

[1]) In welchem Maasse die obigen Annahmen durch die That-

Eben sie endlich führt uns dazu, eine von uns verschiedene Wirklichkeit in Raum und Zeit zu setzen. Das Bewusstsein nämlich unserer eigenen Wirklichkeit erhalten wir ursprünglich nicht dadurch, dass wir denken, sondern dadurch, dass wir wollen, d. i. uns als Ursache von Veränderungen bewusst werden. Denn wir werden uns unserer eigenen Wirklichkeit nur insofern bewusst, als wir uns von anderem Wirklichen unterscheiden lernen; diese Unterscheidung aber vollzieht sich durch den eben erörterten Process der Uebertragung unserer Willenscausalität. (Erst wenn diese gewonnen ist, lernt das Kind, und auch dann nur allmählich, die Wirklichkeit seines Körpers gegen das andere Wirkliche bestimmt begrenzen. PREYER hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Begrenzung noch gegen das Ende des zweiten Lebensjahres nicht vollständig vollzogen sein kann.) Die Wirklichkeit, die uns durch das Selbstbewusstsein gegeben wird, die Wirklichkeit also unserer psychischen Persönlichkeit, unseres Ich, besteht im Ursachesein, im Wirken. Dem entsprechend besteht auch die Wirklichkeit dessen, was wir als von uns verschieden setzen, für uns nicht in seinem Wahrgenommenwerden, — nicht Alles, was wir wahrnehmen, setzen wir als wirklich, und wir lernen später Manches (mittelbar) als wirklich setzen, was niemals Gegenstand auch nur möglicher Wahrnehmung sein kann — sondern in seinem Ursachesein, in seinem Wirken, zuerst in seinem Wirken gegen unsere eigene Causalität. Wirklich sein also bedeutet wirksam sein, wirken. Die Setzung daher der von uns verschiedenen Wirklichkeit beruht wie die unserer eigenen auf einer Causalbeziehung, oder, um den genetischen Zusammenhang zum Ausdruck zu bringen: die Setzung der von uns verschiedenen Wirklichkeit beruht auf der Uebertragung der Causalität, die wir in unserem Selbstbewusstsein finden, auf das, was uns durch sinnliche Wahrnehmung gegeben werden kann.

---

sachen gestützt werden, die uns die Entwickelung des kindlichen Intellects darbietet, lehren die Angaben von PREYER, Die Seele des Kindes, S. 359, 368 (Von der Entwickelung des Ichgefühls).

Der Sinn auch dieses Ergebuisses muss gegen naheliegende Missverständnisse geschützt werden. Unser Willensbewusstsein nämlich sagt uns auch in seiner entwickeltsten Form lediglich, dass wir Ursache sind, dass auf bestimmte, d. h. bestimmten Vorstellungen entsprechende Impulse bestimmte Veränderungen eintreten. Was das Wesen unseres Willens ausmacht und wie der letztere es möglich macht, Ursache zu sein: darüber lehrt uns dasselbe als solches nichts. Worin wir also das Wesen des Willens suchen sollen und wie wir den Zusammenhang der Glieder einer Causalreihe bestimmen sollen: das bleiben offene Probleme. Das Wollen ist nicht „die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse"[1]; denn ebenso unmittelbar, wie wir uns als wollend bewusst werden, werden wir uns als vorstellend oder als fühlend bewusst, ja genetisch genommen werden wir uns zuerst als fühlend, dann als vorstellend und zuletzt erst als wollend bewusst. Der Wille ist ferner „jenes Jedem unmittelbar Bekannte" nur in demselben Sinne, in dem uns jeder durch das Selbstbewusstsein gegebene Vorgang unmittelbar bekannt ist. Von dem Wesen der äusseren Ursachen oder der Bewegungskräfte wissen wir daher allerdings nichts Anderes, als was wir nach der Analogie unseres Willens in sie hinübertragen; denn Alles, was uns die empirische Naturerkenntniss über den gesetzmässigen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen lehrt, wird auf der Grundlage dieser Analogiebestimmung gewonnen. Das Willensbewusstsein lehrt uns jedoch als solches vom Wesen der Causalität nicht mehr als etwa das Gefühlsbewusstsein vom Gefühl. Das Was des Willens und das Wie des durch ihn bedingten Geschehens ist uns also unmittelbar überhaupt nicht gegeben.

Es erübrigt, die letzte Bedingung der Objectivirung unserer Wahrnehmungsvorstellungen zu äusseren Thatsachen zu bestimmen, der zufolge wir die im Raume für sich existirenden Dinge als Träger der die Empfindungsvorstellungen in uns wirkenden Eigenschaften, d. i. als Substanzen setzen. Die uns

[1]) Schopenhauer, Vierfache Wurzel [4], § 43, S. 144.

vorliegende Frage erfordert eine eingehende Analyse dieses Begriffes nicht; eine solche wird für unsere Zwecke erst nothwendig, wenn wir dem Probleme der Induction nähertreten, und ist erst möglich im Zusammenhange mit der Frage nach dem Sinne der Apriorität der Denkgesetze, welche, wie gleich zu zeigen, durch unsere bisherigen Erörterungen noch durchaus nicht entschieden ist. Ich unterlasse es deshalb, die Andeutungen, die ich in der ersten Studie (VI, 37) gegeben habe, schon hier auszuführen, und begnüge mich, ohne specielle Ableitung, die Bestimmungen des Substanzbegriffes festzustellen, die aus dem Vorhergehenden folgen.

Wie wir gesehen haben, lässt sich der Begriff der sinnlichen Eigenschaften vollständig in den der Wirkungsweise auflösen; daraus folgt, dass auch der correlative Begriff des Trägers von solchen Eigenschaften ohne Rückstand in den der Causalität eingehen wird. Das Prototyp dieser Causalbeziehung, des Verhältnisses vieler Wirkungsweisen zu einem Dinge, an dem sie wirklich sind, wird durch unser Selbstbewusstsein gegeben, sofern uns dasselbe die wechselnden Eigenschaften und Zustände auf ein in diesem Wechsel beharrendes Ich beziehen lässt. Wir setzen demnach die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung als Substanzen, indem wir diese durch unser Selbstbewusstsein gegebene Beziehung auf sie übertragen. Die Bedingung dieser Uebertragung liegt in der beharrlichen Coexistenz bestimmter Wirkungsweisen; ihr Vollzug setzt also die Uebertragung der Willenscausalität voraus und entwickelt sich parallel derselben.

Unsere Untersuchung ergiebt demnach, dass der Process der Objectivirung der Wahrnehmungsvorstellungen zu äusseren Thatsachen in allen seinen Gliedern auf Causalbeziehungen beruht, die dem Wesen des wahrnehmenden Subjects entstammen. Der Empirismus, der das Causalgesetz aus der regelmässigen Aufeinanderfolge von Thatsachen der Wahrnehmung herleitet, setzt daher, sofern die Möglichkeit von Thatsachen selbst auf Causalbeziehungen beruht, das zu Erweisende in seinem Beweise voraus.

Die Causalbeziehung ist also eine Bedingung aller uns möglichen Erfahrung. Daraus folgt, dass sie von aller uns möglichen Erfahrung unabhängig ist. Es folgt jedoch nicht, dass sie schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ist, dass sie apriorisch ist im Leibniz-Kantischen Sinne. Dies würde erst geschlossen werden müssen, wenn ausserdem bewiesen wäre, dass die uns mögliche Erfahrung die einzige mögliche ist. Die Erfahrung, die hier in Frage steht, umfasst im weitesten Sinne Alles, was durch äussere Reize gegeben ist. Die uns mögliche Erfahrung setzt jedoch nicht blos voraus, dass unser Bewusstseinsinhalt durch äussere Reize gegeben sei; sie fordert überdies, dass derselbe aus Empfindungen, d. i. aus Vorstellungen bestehe, die als Zeichen dieser Reize im Raume localisirt werden können. Sie nimmt also mehr in Anspruch als jeder möglichen Erfahrung zu Gebote steht, mehr z. B. als die Erfahrung denjenigen Organismen bieten kann, bei denen Sinnesorgane noch gar nicht differenzirt sind. Es ist also eine der Untersuchung bedürftige Frage, ob die Causalbeziehung, durch die wir Wahrnehmungsthatsachen setzen, wenngleich sie eine Bedingung aller unserer Erfahrung ist, doch als von einer Erfahrung, die unentwickelter als die unsere ist, abhängig angenommen werden könne. In diese Untersuchung selbst, für deren Sinn noch die Andeutungen der ersten Studie (VI, 37 f.) zu vergleichen sind, trete ich hier nicht ein: sie wird im Zusammenhange mit der Analyse des Substanzbegriffs zum Zwecke der Lösung des Inductionsproblems nothwendig werden. Hier genügt die Abweisung des Irrthums, dass die gewonnenen Ergebnisse die absolute Apriorität des Causalgesetzes verbürgen.

Dagegen fordert die klare Begrenzung des hier gebotenen Lösungsversuchs eine kurze historisch-kritische Orientirung über verwandte Annahmen. Schopenhauer behauptet[1]), Kant habe „das Entstehen der empirischen Anschauung ganz unerklärt gelassen“, und er habe dies thun müssen, da bei ihm „die Wahrnehmung äusserer Dinge im Raume aller Anwendung des

---

[1]) Schopenhauer, Vierfache Wurzel[4], S. 80 f.

Causalgesetzes vorhergängig" sei, da KANT ferner „keine Ahndung davon habe, dass die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergehe". Diese Behauptungen sind so wenig zutreffend, dass, wer die Sprache reden wollte, die SCHOPENHAUER gegen KANT spricht, sagen könnte, SCHOPENHAUER habe den Zusammenhang seiner Lehre mit der KANTS in diesem Punkte „entweder nicht eingesehen, oder, weil es zu seinen Absichten nicht passte, geflissentlich umgangen". Richtig ist nur, dass KANT den Ursprung der empirischen Anschauung nicht erklären kann, sofern er den Antheil des transscendentalen Objects, „dem wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben können", an der speciellen Formung eines bestimmten empirischen Objects nicht darzulegen vermag [1]). Dagegen erklärt KANT gerade in der von SCHOPENHAUER mehrfach kritisirten Erörterung des Causalgesetzes, dass zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit Verstand gehöre, dass ferner das Erste, was der Verstand dazu thue, nicht sei, „dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht". Die erste Bedingung, nämlich der „Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand", liegt darin, dass der Gegenstand überhaupt (und an sich) des reinen Verstandes durch das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung bestimmt und insofern beschränkt wird. Das empirische Object ist also das sinnlich beschränkte transscendentale Object, sofern das letztere als Gegenstand des reinen Verstandes unbestimmt gedacht wird. Andererseits, im Gegensatze zu den Wahrnehmungsvorstellungen, kann das empirische Object nur dadurch als das von den letzteren „unterschiedene Object vorgestellt werden, dass es unter einer Regel steht", welche eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht, und somit dasselbe von jeder anderen Wahrnehmungsverknüpfung unterscheidet. Nun ist die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung jederzeit successiv, in der Synthesis des Mannigfaltigen eines gegebenen empirischen

1) B. ERDMANN, Die Axiome der Geometrie, S. 101 f.

Objects aber ist eine Ordnung, „die ein Object bestimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andere nothwendig folgen müsse". „Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist."

Diese Ausführungen Kants lassen die oben erwähnte Unvollständigkeit in der Erklärung des Ursprungs der empirischen Anschauung deutlich erkennen: die Art der Ordnung eines bestimmten Mannigfaltigen, also die specielle Form der nothwendigen Verknüpfung, welche ein bestimmtes Object von den anderen unterscheidet, wird nicht abgeleitet, sondern vorausgesetzt. Im Gegensatze zu den Ausstellungen Schopenhauers zeigt sich jedoch erstens, dass an der Bildung des empirischen Objects wie des Objects überhaupt des reinen Verstandes alle Verstandesbegriffe (nicht jede Kategorie, aber jeder der vier Titel) betheiligt sind, und zwar als Begriffsformen, deren Grund, „die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens", angeboren ist, deren ursprüngliche Erwerbung ferner „lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht" [1]. In gleichem Gegensatze zeigt sich zweitens, dass der Kategorie der Causalität für diese Objectivirung eine besondere Bedeutung zukommt, sofern „nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird". Allerdings wird dieser hervorragendere Antheil der Causalbeziehung nicht fest begrenzt. Daran hindert theils die oben erörterte, für Kant unaufhebbare Unvollständigkeit seiner Ableitung, theils aber auch der Umstand, dass die ganze Untersuchung Kants in erster Linie analog wie bei Hume die Verknüpfung der Erscheinungen in der Zeit trifft, so dass die Beziehung der Causalität auf die dieser Verknüpfung vorhergehende Setzung der empirischen Anschauung als empirisches Object

---

[1]) Kants Werke ed. Hartenstein, VI, 39.

nur als eine nicht stets im Auge behaltene Nebenfolge davon zur Geltung kommt, dass alle synthetische Verknüpfung successiv ist.

Wennschon demnach SCHOPENHAUER hier nicht „zuerst aufzuräumen gehabt hat, um Licht in den Mechanismus unserer Erkenntniss zu bringen", so ist es doch sein unbestreitbares und grosses Verdienst, die Objectivirung der Wahrnehmungsvorstellungen als eine specielle Causalbeziehung bestimmt erkannt zu haben. Von seinen Ausführungen wird allerdings nicht viel mehr als die allgemeine Idee übrig bleiben, der zufolge es „zum Erkennen eines Objects allererst dadurch kommt", dass wir „jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache beziehen", diese im Raume „dahin versetzen, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich . . . anerkennen". Von einer Ergründung dieser einzelnen Causalbeziehungen und ihres Zusammenhangs ist SCHOPENHAUER abgehalten worden, da er „diesen Uebergang von der Wirkung auf die Ursache" als einen „unmittelbaren, lebendigen, nothwendigen" auffasste, als einen „ganz unmittelbaren und intuitiven" dachte. Diese Unmittelbarkeit ist zwar von SCHOPENHAUER nur im Gegensatze gegen die „Reflexion" gedacht, d. i. „die abstracte Erkenntniss mittelst Begriffe und Worte", so dass er immerhin anerkennt, „die Anwendung des Causalgesetzes auf empirische Data erlange der Intellect erst durch Uebung und Erfahrung". Jedoch auf die oben entwickelten einzelnen Bedingungen des Objectivirungsprocesses geht seine Analyse der empirischen Anschauung nicht ein; die vier Leistungen dagegen, die er dem Causalgesetze zuschreibt: die Umkehrung des Netzhautbildes, die Verschmelzung der beiden Netzhautbilder, die Ausbildung der Tiefenanschauung, die Schätzung der Entfernung, sind Bestimmungen, für die keine der mannigfachen Hypothesen über den Ursprung der Tast- und Gesichtswahrnehmungen mehr eine directe Beziehung auf das Causalgesetz in Anspruch nimmt. Die Unabhängigkeit der zweiten und dritten von jeder Causalbeziehung bedarf keines Nachweises; für die erste und vierte kommt eine solche nur

insofern in Betracht, als die meist complexen Erfahrungen, die zu ihnen führen, bereits objectivirte Wahrnehmungsvorstellungen sind, also auf dem Causalgesetz beruhen. Die oben entwickelte Hypothese endlich, dass der Ursprung aller Causalbeziehung durch unser Willensbewusstsein gegeben sei, wird von SCHOPENHAUER wie von HUME abgewiesen [1]). Treffend wird deshalb erst wieder, was SCHOPENHAUER auf Grund der allgemeinen Idee seiner Analyse dem Empirismus entgegenhält [2]).

Was SCHOPENHAUER zu seiner in fast allen speciellen Annahmen irrthümlichen, in der Idee jedoch zutreffenden Vertiefung der Kantischen Lehre vom empirischen Objecte führte, war die Ueberzeugung, dass man von den Kategorien KANTS „elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Causalität behalten" müsse, dass ferner alle Erklärungsgründe der Objectivirung der Wahrnehmungsvorstellungen, „namentlich die physiologischen", zu Gunsten der intellectuellen, von Raum, Zeit und Causalität hergenommenen, zu verwerfen seien. Durch eben diese von SCHOPENHAUER verworfene physiologische Erklärungsweise ist unabhängig von demselben HELMHOLTZ von der gleichen Kantischen Grundlage aus zu der gleichen Idee in natürlich sehr abweichender Ausführung geführt worden [3]). Die obige Erörterung des ersten Gliedes der Causalbeziehung, des Begriffs der (sinnlichen) Eigenschaften, entspricht in allem Wesentlichen der Darlegung von HELMHOLTZ über die Eigenschaften als „Wirkungen der Objecte auf unsere Sinne oder andere Naturobjecte". Nicht in Uebereinstimmung mit seiner Theorie ist vor allem die obige Analyse des vierten Gliedes, des

---

1) Beider Philosophen Bedenken gegen dieselbe habe ich oben berücksichtigt.

2) Die Grundlagen der obigen Ausführung sind: SCHOPENHAUER, Vierfache Wurzel, § 21; Ueber das Sehen und die Farben, § 1. Man vgl. dazu das erste Buch der Welt als Wille und Vorstellung, sowie den Anhang des Werkes: Die Kritik der Kantischen Philosophie [4], S. 518 f.

3) Man vgl. CZERMAK, Ueber Schopenhauers Theorie der Farbe (1870), in desselben Gesammelten Schriften I, 2, besonders S. 806.

Willensbewusstseins in seiner Bedeutung für den Ursprung der Objectivirung. HELMHOLTZ fasst das Causalgesetz als ein „rein logisches Gesetz“ und setzt dasselbe als solches dem Gesetz des zureichenden Grundes gleich, das der Forderung Ausdruck gibt, „alles begreifen zu wollen“, also „eigentlich nichts Anderes als der Trieb unseres Verstandes ist, alle unsere Wahrnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen“[1]). Andererseits macht er gegen MILL geltend, dass wir in uns „nach den Aussagen unseres eigenen Bewusstseins sogar mit Bestimmtheit das Princip des freien Willens annehmen, für welches wir ganz entschieden Unabhängigkeit von der Strenge des Causalgesetzes in Anspruch nehmen, eine Ueberzeugung, welche das natürliche Bewusstsein kaum jemals los werden wird“. Die Gründe, die mich von diesen Annahmen zurückhalten, werden sich im Verlaufe dieses Artikels, und besonders bei der Untersuchung des Wesens der Induction ergeben.

Für das oben dem entgegen gewonnene Resultat darf ich mich jedoch auf das Ergebniss berufen, zu dem ZELLER von religionsphilosophischen Betrachtungen aus gelangt ist[2]). Die beiden Annahmen decken sich allerdings nicht. ZELLER fasst das Causalgesetz selbst analog wie KANT und seine Nachfolger als „ein allgemeines Gesetz unseres Denkens, das uns nöthigt, nach den Ursachen der Dinge [d. i. der Veränderungen] zu fragen“. Er erklärt jedoch weiter, dass sich uns „die Vorstellung der Ursachen und Wirkungen ursprünglich aus dem eigenen Wollen und Handeln des Menschen ergeben hat“, sofern nämlich „der nähere Inhalt der Vorstellungen, die wir uns über die Ursachen bilden, sich daraus nach den Erfahrungen bestimmt, von denen wir hierfür ausgehen, . . . das einzige Beispiel aber einer wirkenden Kraft, das uns durch

---

1) HELMHOLTZ, Physiologische Optik, S. 444 f. 453.

2) In den Untersuchungen über Ursprung und Wesen der Religion, über teleologische und mechanische Naturerklärung (Vorträge und Abhandlungen II, S. 37 f. 527 f.) und in der neuesten Abhandlung desselben über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze (Abhandl. der Berliner Akad. 1882, Sep.-Abdr. S. 3).

unmittelbare Erfahrung bekannt ist, der menschliche Wille sei". So wird „die Personification der wirkenden Kräfte die natürliche Form, unter welcher der Begriff der Ursache sich dem Menschen zuerst darstellt". Eine Ableitung des allgemeinen Gesetzes aus der durch das Willensbewusstsein gegebenen Causalität durch Uebertragung desselben auf die Wahrnehmungsvorstellungen ist hierin, wenn ich recht verstehe, nicht ausgesprochen. Aber mir scheint, dieselbe liege in der Consequenz der so entwickelten Gedanken.

Kiel. B. Erdmann.

(Schluss des Artikels folgt.)

Anzeigen.

Brunnhofer, Hermann, Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1882. 325 S. 8°.

Seit der schätzbaren und ansprechenden Arbeit über Giordano Bruno von Bartholmèss (Paris 1846) sind nicht nur wichtige Aufschlüsse über seine Lebensschicksale von Berti geliefert und von Sigwart bearbeitet und ergänzt worden, sondern es haben auch andere Schriften von der einen oder andern Seite auf den merkwürdigen Mann hingewiesen, der zumal als Vorläufer von Spinoza hohe Beachtung verdient. In dieser Beziehung hat ausser Sigwart besonders Avenarius die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, indem er in seinen „beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus“ (Leipzig 1868) hervorhebt, wie Spinoza bei dem Eintreten in die Entwicklung eigner Anschauungen in hohem Grade von Bruno abhängig war. Jene früheren Arbeiten machen aber eine ausführliche Darstellung seines Lebens und seiner Lehre nicht entbehrlich, sondern vielmehr wünschenswerth, und man kann es dem Verf. nur Dank wissen, dass er sich an die Lösung dieser immerhin schwierigen Aufgabe gewagt und sie mit anerkennenswerther Sorgfalt und grosser Begeisterung für seinen Gegenstand behandelt hat. Der Beschaffenheit des Gegenstandes und dem poetischen Feuer, welches alle Brunonischen Schriften durchglüht, mag es zuzuschreiben sein, dass die Darstellung des Verf. zuweilen selbst einen höheren Schwung angenommen hat, als er sonst philosophischen Abhandlungen moderner Zeit eigen zu sein pflegt; und dass er sich auch veranlasst gesehen hat, oft sehr dürftige Notizen über B.'s Lebensverhältnisse in etwas geschmückter Darstellung wiederzugeben. Andrerseits ist es ihm nicht immer gelungen, in seinen Wendungen mit denen des Originals zu wetteifern, und namentlich die Uebertragung metrischer Stücke lässt an Treue und an Schärfe des Ausdrucks hier und da zu wünschen übrig. Diese Bedenken,

welche bei nüchterner Prüfung der übrigens gediegenen Arbeit sich nicht unterdrücken liessen, werden wesentlich entkräftet durch den Umstand, dass alle massgebenden Stellen sowohl der seltneren lateinischen, als auch der leichter zugänglichen italienischen Originale unter dem Text, der sie in verständnissvoller Weise zu einem Ganzen verarbeitet, mitgetheilt sind.

Der erste, nicht ganz die Hälfte des Buches umfassende Theil behandelt „Bruno's Leben und Werke", die letzteren nur im Allgemeinen nach der Zeit und Veranlassung ihres Entstehens, während der zweite Theil „Bruno's Lehre" erörtert — nämlich seine Naturphilosophie, Psychologie, Kunstphilosophie, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, seine Ethik, seinen Socialismus und seine Unsterblichkeitslehre.

In dem umfänglichsten und bedeutendsten dieser Abschnitte, dem ersten, wird besonders sein Monismus zur vollen Klarheit gebracht. Diesem ist Alles, selbst das kleinste Körperchen, beseelt, während andrerseits auch die Gestirne ihm als lebende Wesen (animalia, numina, dii) gelten, deren unendliche Zahl aufzunehmen ein unendlicher Raum erforderlich ist. Diese Auffassung der Kosmologie tritt in schärfsten und von B. immer auf's Neue geltend gemachten Widerspruch zu der Lehre des Aristoteles, während sie die Copernicanische Theorie nicht nur vertheidigt, sondern in genialer Weise erweitert. Wie sich nun alle Gestirne nicht einen Augenblick bewegen, ohne sich zu verändern, so ist auch bei allen auf ihnen vorkommenden Gegenständen keine Art von Bewegung wahrzunehmen, welche nicht zugleich eine Veränderung darstellt. Unzählige Stufen der Vervollkommnung werden bei diesen Veränderungen durchlaufen, wobei die höheren Stufen schon in den niederen angedeutet erscheinen. — In der Psychologie werden hauptsächlich seine Erörterungen über Raum und Zeit, über die Sinnesthätigkeit und den Instinct dargestellt. Auf einen kürzeren, besonders aus den *eroici furori* geschöpften Abschnitt über die Kunst und die künstlerische Production folgen B.'s Ansichten über die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, welche trotz der Wehmuth über den Untergang der schönen Welt des Alterthums und der gelegentlichen Ausfälle gegen die Fortschritte der Civilisation, die Ueberzeugung von einer beständigen Vervollkommnung des Menschengeschlechts zum Ausdruck bringen. Der mit dieser Ueberzeugung zusammenhängende Glaube an den endlichen Sieg der reinen, durch sittlichen Fortschritt und fortwährende Denkarbeit sich beständig läuternden Vernunftreligion flösst ihm gegen die positiven Religionen einen Widerwillen ein, den er an zahl-

reichen, vom Verf. gesammelten Stellen scharf und unverhohlen ausspricht. — An den unendlichen Process der Vervollkommnung des Menschengeschlechts knüpft auch seine Ethik an. Allen Wesen ist eine Erkenntniss dessen angeboren, was zur Erhaltung des Individuums und der Art, aber auch zu deren Vervollkommnung dient. Die Erkenntniss eines Gutes aber erregt den Wunsch es zu besitzen, und obgleich die Sinnesaffecte den Geist fortwährend an der Erreichung seines Ideales hindern, lässt dieser doch nicht ab, danach zu streben. Seelengrösse und Wohlwollen sind die beiden Haupttugenden, aus denen die übrigen frei hervorgehen; Befreiung von der Furcht ist der Preis dieses Strebens. Dass nur Wenige solchen Preis zu erringen vermögen, dass vielmehr der grosse Haufe unfähig sei, philosophische Gedanken zu fassen, wird auf das Entschiedenste betont, zugleich aber auch auf die Nothwendigkeit solcher Abstufungen der Intelligenz und, im Zusammenhange damit, der Abstufungen und Unterschiede in allen Lebensverhältnissen hingewiesen — wodurch die anderwärts ausgesprochenen kühnen Ansichten über Staatsverfassung, Eigenthumsrecht u. dgl. wesentlich modificirt werden und in viel milderem Lichte erscheinen. — Im letzten Abschnitte wird B.'s Unsterblichkeitslehre als Glaube an eine Seelenwanderung formulirt.

Dem Ref. scheint, soweit er über den Gegenstand orientirt ist, noch zu wünschen ein Capitel über die mathematische Seite der Brunonischen Schriften. Denn zumal in dem Buche *de triplici minimo* und wo sonst über das Unendlichkleine oder Unendlichgrosse gehandelt wird, sind mathematische Betrachtungen nicht selten. Vielleicht ist auch in dieser Beziehung Spinoza durch das Studium B.'s beeinflusst worden. Auch über B.'s Styl in seinen prosaischen und poetischen, lateinischen und italienischen Schriften liesse sich wohl manches Interessante sagen, und in günstigerem Sinne, als es gelegentlich auf S. 87 geschehen ist.

Wenn nun der Verf., wie aus seiner Vorrede zu erkennen ist, an B.'s Weltanschauung ein mehr als historisches Interesse nimmt und sein Buch mit der Hoffnung geschrieben hat, dieselbe könne noch heute philosophischem Denken als Ausgangspunkt oder als Leitfaden dienen, so sei zum Schlusse die Andeutung gestattet, dass unter den jetzt lebenden Denkern einer ist, dessen Ansichten, ohne mit denen B.'s in bewusstem Zusammenhange zu stehen, in vielen Punkten eine überraschende Uebereinstimmung damit zeigen. Wenn einmal das Bedürfniss nach einer monistischen Weltanschauung, welche sich nicht auf das Gebiet der

Erfahrung beschränkt, sondern an der Hand der Analogie über dieselbe hinausgeht, allgemeiner fühlbar werden wird, dann dürfte, schon weil er moderner ist und dem Studium leichter zugänglich, G. Th. Fechner die Beachtung finden, die er verdient, die ihm aber bisher noch nicht geworden ist — da selbst in einem Buche, wie das gegenwärtige, wo ein Hinweis auf ihn so nahe liegt, mit keinem Worte seiner gedacht wird.

Weimar. H. Wernekke.

Erdmann, Benno, Nachträge aus Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass herausgegeben. Kiel, Lipsius und Tischer, 1881. (59 S.)

— — Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben. I. Band, 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1882. (222 S.)

Diese beiden Publicationen, deren erste sich als ein Beitrag zum Jubiläum der Kr. d. r. V. darstellt, verdienen alle Aufmerksamkeit der Fachgenossen, auch derer, welche sich nicht unmittelbar mit der „philologischen" Behandlung und Erklärung des Kanttextes befassen. Denn diesmal ist es Kant selbst, nicht ein Interpret, welcher redet; und so erhalten wir eine ganz unerwartete Bereicherung des Textmaterials, das bis jetzt nur durch Briefe Kant's einen Zuwachs erfuhr.

Die „Nachträge", welche das zweite Hundert beinahe erreichen, sind Randanmerkungen Kant's zu seinem Handexemplar der Kr. d. r. V. Auffallenderweise lange unbeachtet geblieben, treten sie jetzt an's Tageslicht, durch die sorgfältige Hand des Herausgebers in übersichtlicher Weise geordnet und commentirt. Dass dieselben durchgängig dem Sexennium zwischen 1781 und 1787 angehören, und dass der Grund ihrer Entstehung in dem Bedürfnisse der zweiten Auflage liegt, sind berechtigte Annahmen Erdmann's. Da nur ein kleiner Bruchtheil derselben mit den Veränderungen der zweiten Auflage wirklich übereinstimmt, war ihre Bekanntmachung um so mehr geboten; denn viele dieser Randnotizen stellen Verbesserungen dar, welche Kant wahrscheinlich aus Mangel an Zeit nicht zur Ausführung gebracht hat. So ist sogleich (S. 12) der neue Einleitungsentwurf sehr beachtenswerth (vgl. meinen „Commentar", I, 474, 480). Die Ausführung desselben, besonders die genaue Bestimmung des „Zweckes der Wissenschaft aller Principien der reinen Vernunft" hätte über eine bekannte schwierige Streitfrage erwünschtes

Licht verbreitet. So wäre es eine formelle Verbesserung gewesen, wenn die Absicht, vor dem Abschnitt über die transscendentale Deduction eine Erörterung über „eine Deduction überhaupt“ einzuschieben (S. 13), ausgeführt worden wäre; ebenso wären die dazu gehörigen (sub XLIII und XLV S. 24 angeführten) Bereicherungen der Kategorienlehre von Werth gewesen. „Von synthetisch hypothetischen und disjunctiven, ingleichen den kategorisch negativen Urtheilen“ (V) zu handeln, wäre eine consequente Ausbildung der Urtheilstheorie gewesen. Wie weittragend die sub XXIII aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori sei, habe ich schon im „Commentar“ I, 356 f. ausgeführt. Einen beachtenswerthen Ansatz zu einer andern Gliederung der Grundsätze finden wir sub LXIV. Weitere Planveränderungen giebt S. 37. Diese Ansätze sowie die ganze Fülle der grösseren und kleineren Anmerkungen lassen sich natürlich hier nicht näher besprechen: für eine exacte Interpretation des Textes sind sie von sehr hohem Werthe, als authentische Beiträge des Verfassers selbst, welche sein Streben nach immer weitergehender Präcision der Gedanken, freilich auch sein unklares Schwanken in vielen Hauptpunkten bezeugen. Ein Beispiel, wie anscheinend ganz geringe Aenderungen tief in die Sache einschneiden, bietet die Bemerkung Nr. 11 (S. 11), worüber man meinen „Commentar“ I, 466 Anm. vergleichen möge. Der Gewinn an sachlichen Erläuterungen steht ausser aller Frage. Geringer als ERDMANN möchte ich den Gewinn an Einsicht in die historische Entwicklung KANT's veranschlagen. Doch fehlt auch diese nicht ganz; und der Herausgeber hat seine Feststellung erleichtert durch die sorgfältige Berücksichtigung des Verhältnisses der Anmerkungen zu den gleichzeitigen Arbeiten KANT's, besonders zu den Prolegomena. Die erläuternden Ausführungen des Herausgebers sind durchaus belehrend, auch wo sie den Widerspruch herausfordern, zumal er von seinen specifischen, noch controversen Auffassungen über KANT's Hauptzweck und Entwicklung einen discreten Gebrauch gemacht hat.

Eine umfassendere Unternehmung ist die Veröffentlichung der „Reflexionen“ aus dem durchschossenen Handexemplar KANT's von Baumgarten's „Metaphysica“, das ihm als eine Art wissenschaftlichen Tagebuches gedient zu haben scheint. Auf die weissen Blätter; an die Ränder und zwischen den Text selbst hinein hat KANT eine grosse Menge von Bemerkungen geschrieben, deren er weit nicht alle in seine gedruckten Werke hineingearbeitet hat. Ueber diese Verhältnisse geben die beiden Einleitungen ERDMANN's erschöpfende Aufklärung. Nach einer voll-

ständigen Aufzählung von Kant's Vorlesungscompendien und einer eingehenden Beschreibung des vorliegenden Handbuches werden Kant's testamentarische Bestimmungen über seinen Nachlass angeführt, nach denen dieser ursprünglich vernichtet werden sollte. Der Herausgeber weiss es sehr plausibel zu machen, dass Kant jedoch später von diesem Entschlusse abgekommen sei durch Herder's Angriffe auf ihn in der „Metakritik“; da sich herausstellte, dass Herder Kant's Vorlesungen aus früherer Zeit in wenig gewissenhafter Weise ohne Nennung der Quelle ausgenützt hatte, so wollte Kant einer derartigen Methode durch Veröffentlichung seiner Vorlesungen einen Riegel vorschieben, wie Rink in der bekannten Gegenschrift gegen Herder: „Mancherley zur metakritischen Invasion“ mittheilt. Erdmann bringt dies in überraschenden Zusammenhang mit der von Freudenthal in Erinnerung gebrachten verschollenen Schrift Kant's gegen Hamann, deren Entstehung auf einem „weiten Umwege“ mit dem Entschlusse in Verbindung gebracht wird, eben gegen die Gegner, ihre Angriffe und Plagiate einen entscheidenden Schlag zu thun durch Veröffentlichung der eigenen Vorlesungsmanuscripte. So wird denn bewiesen, dass, da diese Veröffentlichung damals unvollständig geschehen sei, die jetzige Publication ganz im Sinne Kant's sei, wenngleich natürlich der heutige Herausgeber die handschriftlichen Bemerkungen Kant's nicht bearbeiten darf, sondern unverändert abdrucken muss. Gerade durch diesen unveränderten Abdruck bewahren diese Reflexionen Kant's den Stempel der Unmittelbarkeit, des Tagebuchartigen und gewähren einen äusserst belehrenden Einblick in die Arbeitsmethode Kant's, der hier die Bausteine seiner grösseren Werke aufstapelte, ähnlich wie das Schopenhauer in seinen bekannten Tagebüchern that. Alles nun, was Kant nicht selbst verwerthet hat, und was nicht gar zu irrelevant ist, hat Erdmann dem Druck übergeben. Zu der Richtigkeit dieser Sichtung darf man alles Zutrauen haben. Was zur sachlichen Erforschung der philosophischen Probleme oder zur historischen Erkenntniss der Entwicklung Kant's beitragen mag, ist jedenfalls Alles gewissenhaft aufgenommen. Die historische Zeitbestimmung einzelner Stellen wird freilich, wie der Herausgeber selbst sagt, häufig schwierig, wenn nicht unmöglich sein; das nächste Heft, das die theoretische Philosophie enthält, wird das wohl noch mehr bestätigen. Das vorliegende Heft bringt die anthropologischen Reflexionen, welche nach der Ansicht Erdmann's das meiste sachliche Interesse erregen werden. Es überwiegt in diesen Reflexionen entschieden die praktische Lebens- und Menschenbeobachtung über die theo-

retische Begriffsbestimmung. Gerade dies macht aber die Lectüre derselben zu einem hohen Genuss. Da dieselben vom Herausgeber mit Recht nach dem Schema der von KANT selbst herausgegebenen „Anthropologie“ geordnet sind, kann man dieselben leicht mit diesem Texte vergleichen, so dass auch ihre ausgiebige Benutzung sehr erleichtert ist. Wir können natürlich hier nicht bei der ungemeinen Varietät des Inhalts auf alles Einzelne eingehen, da fast kein Kapitel der Anthropologie ohne nennenswerthe Bereicherung geblieben ist. Formell bestehen diese Nachträge theils in ausgeführten Gedanken-Perioden, theils auch in ganz abgerissenen Aphorismen, welche dem Leser noch Gelegenheit zur Vervollständigung geben. Ein besonderes Interesse dürfen die Reflexionen beanspruchen, welche in die Erkenntnisstheorie hineinschlagen, S. 70 ff., über „die Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande“ u. s. w. Hier finden wir die verschiedenen Stufen der Kantischen Lehre darüber nebeneinander und es wird eine dankbare Aufgabe sein, diese Reflexionen in einer Entwicklungsgeschichte KANT's zu verarbeiten und für die Interpretation der Kr. d. r. V. zu benützen. Bemerkenswerth sind die Reflexionen Nr. 34, 41, 49 ff., 78, 127 ff., 194 über Erscheinung, Schein, Einbildung u. s. w. Den berühmten Anfang der Einleitung B finden wir embryonal in Nr. 103 und sehen, dass zu dem Satz: „Von den Sinnen fängt Alles an“ erst später das Amendement hinzugesetzt wurde: „Aus den Sinnen zwar nicht Alles.“ Die Theorie von der Einbildungskraft wird aufgehellt S. 90 ff., wie überhaupt die psychologische Basis der Kantischen Erkenntnisstheorie klar aufgedeckt wird (was die Läugner derselben in gefällige Erwägung ziehen möchten). Nr. 146 ff. finden wir HUME'sche Einflüsse in der Lehre von der Association. Auf LOCKE'schen Einfluss möchte man hie und da schliessen, so z. B. Nr. 179, 202. S. 100 ff. werden Vernunft und Verstand behandelt, noch ohne Unterschied; und in Nr. 242 finden wir die bemerkenswerthe Frage: „Beziehung des Mannigfaltigen auf eine Idee. Wie heisst dieses Vermögen?“ „Vernunft“ hatte also damals noch nicht diese engere Bedeutung. Vorarbeiten zu den „Träumen eines Geistersehers“ treffen wir S. 118. Vieles Sonstige schlägt in die Gebiete der Ethik, Aesthetik, Pädagogik u. s. w. hinein, und besonders in diesen Gebieten der angewandten Psychologie finden wir eine Fülle der feinsten Bemerkungen und scharfsinnigsten Beobachtungen, deren viele verdienen, allgemein bekannt zu werden.

Eine auf sorgfältigen Detailstudien beruhende Einleitung des Herausgebers: „Zur Entwicklungsgeschichte von KANT's Anthro-

pologie" ist noch rühmend zu erwähnen. Auf Grund einer reichhaltigen Sammlung aller einschlägigen Notizen entwirft Erdmann ein anziehendes Bild dieser Entwicklung und der Quellen des anthropologischen Interesses Kant's vom Anfang seiner Bildungsgeschichte an. Erdmann weist nach, dass Kant ursprünglich die Anthropologie mit der physischen Geographie verband, und zeigt die wirkenden Kräfte auf, welche ihn successive bestimmten, das anthropologische Gebiet immer mehr hervortreten zu lassen, bis er im Wintersemester 1773/4 dazu kam, die Anthropologie von der physischen Geographie zu trennen und als Erster an einer Universität die Anthropologie als eigenes Colleg zu lesen. Dieselbe ist „ein Kind von Kant's geselligen Anlagen und seines früh entwickelten psychologischen Beobachtungstalents, grossgezogen unter der Vorsorge der physischen Geographie, späterhin vor Allem ausgestattet mit den Materialien der empirischen Psychologie, für die Kant sonst keinen rechten officiellen Platz hat." Das unter diesem Namen erschienene Buch giebt nur einen schwachen Bruchtheil aller „anthropologischen" Untersuchungen und Ideen Kant's, weil er Vieles davon schon in seinen anderen früheren Publicationen verwendet hatte. Da seine Ausführung in dem genannten Werke weit hinter der Idee zurückbleibt, ist der uns jetzt gelieferte Nachtrag um so dankenswerther. Dass die von Starke herausgegebene „Anthropologie" Kant's erstes im Winter 1773 gehaltenes anthropologisches Colleg wiedergiebt, ist eine ganz plausible Vermuthung. Dagegen erscheint mir ein damit in Verbindung gebrachter Schluss keineswegs zwingend: jene Starke'sche Anthropologie von 1773 steht nämlich noch auf dem Standpunkte der Dissertation von 1770 hinsichtlich des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand; daraus will Erdmann schliessen, dass die sogenannte „Umkippung" unter Hume's Einfluss doch nicht so bald nach dem Anfang von 1772 sich vollzogen habe, als „man" in jüngerer Zeit behauptet und auf diese Behauptung hin geglaubt habe. Diese Rücknahme ist darum nicht nöthig, weil Kant in seiner populären Vorlesung sich ganz wohl noch so lange seinem früheren (wesentlich Leibniz'schen) Standpunkte von 1770 accomodieren konnte oder vielmehr musste, bis die durch den Anstoss seitens Hume angeregten Gedankenreihen zur reifen Ausbildung gelangt waren. Es kann sich doch auch bei der „Umkippung" nicht um eine plötzliche Aenderung seiner früheren Ansicht handeln, selbst wenn man annehmen will, dass der erste Anstoss eine momentane Erleuchtung gewesen sei. Von dieser „Idee" aus war es doch noch weit bis zur systematischen Begründung

und Ausgestaltung, und einstweilen mochte die geläufige LEIBNIZ'sche Vorstellungsweise nach aussen hin beibehalten werden. Dass der entscheidende Anstoss factisch sehr bald nach dem Anfang des Jahres 1772, nämlich um Ostern dieses Jahres geschehen sei, hat Referent aus ganz anderen Gründen wahrscheinlich gemacht („Commentar" I, 348).

Der Reichthum des Merkwürdigen und Werthvollen, was diese Publication als ein Werk KANT's enthält, und die Fülle von Belehrung und Anregung, welche der Herausgeber hinzugefügt hat, verpflichten uns zu lebhaftem Danke für des Letzteren Bemühung, und berechtigen zu der gespanntesten Erwartung auf die Fortsetzung dieser Mittheilungen aus des Ersteren handschriftlicher Hinterlassenschaft.

Strassburg i. E. H. VAIHINGER.

Müller, Ferdinand August, Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage. Marburg, N. G. Elwert, 1882.

Die zahlreichen Untersuchungen, welche neuerdings [1]) dem psychophysischen Grundgesetze gewidmet worden sind, verfolgen im Allgemeinen [2]) einen doppelten Zweck: es handelt sich einmal darum, die Form desselben wieder und wieder zu prüfen, es handelt sich andrerseits darum, die Grenzen seiner Gültigkeit festzustellen.

Im Hinblick auf diese Thatsache muss es besonders Interesse erwecken, wenn sich eine Arbeit von vornherein „gegen alle Unternehmungen richtet, die, in welcher Form immer, darauf ausgehen, den functionalen Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem zu ermitteln".

Die MÜLLER'sche Abhandlung, welche den Einfluss COHEN's nicht verläugnen kann, geht von einer Erklärung aus, die FECHNER in seiner dem Grundgesetze gewidmeten Streitschrift [3]) noch mit vollem Rechte abgeben durfte: „Gegen das von mir in den Elementen der Psychophysik aufgestellte Princip des Empfindungsmaasses auf Grund der functionellen Abhängigkeit

---

[1]) Hier mag nur an die WUNDT-ZELLER'schen Controversen und an die neueste Arbeit von TH. FECHNER (Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. 1882) erinnert werden.

[2]) Vgl. dagegen den Aufsatz von J. v. KRIES in dieser Zeitschrift 1882.

[3]) In Sachen der Psychophysik 1877.

der Empfindung vom Reize ist, meines Wissens wenigstens, bis jetzt kein ausdrücklicher principieller Einwand erhoben worden."

Die Bedeutung dieser Thatsache wird durch eine andere Stelle[1]) jener FECHNER'schen Abhandlung ausreichend illustrirt: „Da sich auf die Möglichkeit solchen Maasses die Möglichkeit einer Psychophysik selbst begründet, der Name dieser Wissenschaft erst damit entstanden und seitdem in ziemlich allgemeinem Gebrauch ist, auch einer mathematischen Psychologie das bisher vermisste psychische Maass geboten wird, so könnte ich schon zufrieden sein, wenn sich von meiner ganzen Psychophysik nur dies Princip mit der sich daran knüpfenden Bearbeitung experimentaler Methoden halten liesse, womit aber doch keineswegs das Ganze gehalten ist."

Gegen das FECHNER'sche Axiom, „dass die Empfindung und überhaupt das Psychische auf Grund des functionellen Zusammenhangs mit dem Reize messbar sei", wendet sich nun die MÜLLER'sche Untersuchung (S. 3), indem sie sich der Waffen KANT's bedient, welcher ja[2]) erklärt hatte, „empirische Seelenlehre müsse jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt[3]) bleiben".

Dabei richtet sich F. A. MÜLLER nicht, wie man hier wohl vermuthen könnte, gegen „das Fundament des FECHNER'schen Systems", d. h. gegen eine psychologische Deutung „der von FECHNER und Anderen erweiterten Versuche E. H. WEBER's": während es der Verf. ausdrücklich (S. 5) betont, dass es „FECHNER's Verdienst ist, in jenen Experimenten das psychologische Moment entdeckt zu haben", behauptet er doch, dass die psychophysische Deutung der Versuche, welche FECHNER gegeben hat, von vornherein durch eine andere Deutung zu ersetzen sei.

Die Abhandlung MÜLLER's zerfällt in drei Theile: der erste ist der Polemik gegen das Axiom der Phychophysik gewidmet, der zweite sucht eigene Positionen zu vertheidigen, der dritte wendet sich im Hinblick auf die gegebenen Entwicklungen zunächst gegen die Untersuchungen von G. E. MÜLLER und J. DELBOEUF[4]) und schliesst mit einigen Bemerkungen über scheinbare Raum- und Zeitgrössen.

---

[1]) a. a. O. S. 3; die erste Stelle steht S. 211.

[2]) Metaphys. Anfangsgründe der Naturwiss. ED. ROSENKRANZ, Bd. 5, S. 310.

[3]) Vgl. dagegen WUNDT, Physiol. Psychol. I, 5.

[4]) Bezeichnend ist das abschliessende Urtheil (S. 143) über DELBOEUF: „Hr. KRONECKER und ich," erklärt DELBOEUF in einer An-

Die MÜLLER'sche Untersuchung beginnt mit einer guten Darstellung (Cap. I) der FECHNER'schen Schlussreihen, welchen nachher eine allgemeinere Lösung (Cap. II) des psychophysischen Problems hinzugefügt wird.

Gewisse Schwierigkeiten, welchen die Bestimmung der Constanten in den gewonnenen Maassformeln unterliegt, weisen darauf hin, dass die besondere Eigenthümlichkeit der Empfindungsgrösse bisher nicht gehörig berücksichtigt worden ist und dass demnach vor Allem eine Untersuchung eingeschaltet werden muss, welche den Charakter der Empfindungsgrösse aufdeckt.

Diese Untersuchung, welche die Frage nach der Möglichkeit der Psychophysik aufzuwerfen hat, ist im Sinne KANT's transscendental zu nennen, wobei übrigens der vielumstrittene terminus „transscendental" unserer Ansicht nach in der That die Bedeutung hat, welche ihm COHEN's epochemachende Analysen der „Theorie der Erfahrung" gegeben haben [1]). Als KANT auf dem schwankenden Meere der zeitgenössischen Metaphysik zu ankern versuchte, da bot sich ihm die Existenz der Mathematik und die Existenz der reinen Naturwissenschaft als fester Grund dar: diese Disciplinen waren es, welche ihm die constituirenden Merkmale des Begriffes der Erfahrung lieferten. In Bezug auf diese Thatsache schildert [2]) COHEN den Gang der transscendentalen Methode völlig sachgemäss auf folgende Weise: „Die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als a priori ausgesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind

merkung am Schlusse der Etude psychophysique, „haben das Gesetz der Beziehung zwischen der verbrauchten Kraft (force dépensée) und der Ermüdung gesucht; aber der deutsche Schriftsteller versteht unter der Ermüdung die Verminderung der Muskelkraft, während für mich Ermüdung das Gefühl (sensation) ist, welches man in Folge einer Anstrengung oder eines Kraftentzuges spürt." Schärfer als durch diese Gegenüberstellung hätte DELBOEUF sich nicht verurtheilen können. KRONECKER hat den functionalen Zusammenhang zwischen physischen Grössen gesucht, und die Ermüdung, da er sie messen wollte, physisch gefasst; DELBOEUF aber versucht psychische Quanta zu messen und verstiess so gegen den fundamentellen Grundsatz der Erkenntnisstheorie, dass Erkenntniss nur von Objecten möglich sei, dass nur Objecte durch Maasszahlen dargestellt werden können.

1) In Bezug auf die Stellung, welche Ref. den Arbeiten COHEN's gegenüber einnimmt, vergl. in dieser Zeitschrift 1882, S. 101 u. 102.

2) KANT's Begr. d. Ethik, S. 24.

diese Bedingungen als die constituirten Merkmale des Begriffes der Erfahrung zu bezeichnen und aus diesem Begriffe ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntnisswerth objectiver Realität beansprucht."

Wie nun KANT den so fixirten Begriff der möglichen Erfahrung benutzt hat, um die zeitgenössische Metaphysik zu prüfen, so will MÜLLER (Cap. III) seinerseits mit Hülfe jenes Begriffes untersuchen, ob das psychophysische Axiom mit den Bedingungen der Erfahrung verträglich ist oder nicht. Zunächst werden nun (Cap. IV) im Sinne KANT's die Bedingungen objectiver Erfahrung dargestellt [1]:

Bei der Bildung von Erkenntniss handelt es sich stets darum, das Mannigfaltige des sinnlichen Materials zur Einheit zu verbinden, d. h. aus dem gegebenen Stoffe formale Einheiten zu bilden [2].

Diese Verarbeitung geschieht bei KANT der Reihe nach durch die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, durch die Synthesis der Reproduction in der Einbildung und durch die Synthesis der Recognition im Begriffe.

Die Bedeutung dieser (psychol.) Hypothese über das Entstehen der Erkenntnisse tritt für KANT und seine Schüler weit zurück gegen die Bedeutung der erkenntnisstheoretischen Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, bei deren Behandlung von vornherein daran festzuhalten ist, dass für die Verarbeitung des sinnlichen Materials vor Allem der Mechanismus gegeben sein muss, welcher das eigenthümliche Gepräge des fertigen Productes bestimmt: es handelt sich darum, die Eigenthümlichkeit unseres Selbstbewusstseins (Ich) zu ergründen, in welchem sich der gegebene Stoff, mag er auch sonst noch in mannigfacher Weise gegliedert erscheinen, jedenfalls zur formalen Einheit ordnet.

„Der Gedanke, dass die Bewusstseinseinheit es ist, welche objective Realität, d. h. Erfahrung möglich macht, bildet das Centrum der Kantischen Philosophie" (S. 39). Von diesem festen Pole aus ist zu zeigen, „wie das Mannigfaltige, welches sich zunächst nur (!) als Bestimmung des Subjects (des Bewusst-

---

[1]) wobei wohl der Ausdruck „objective Erfahrung" im Sinne KANT's als tautologisch gebildet erscheint.

[2]) im Gegensatze zum Einfachen. Da man bei dem terminus „synthetische Einheit" stets an eine spontane Thätigkeit des Subjects zu denken gewohnt ist, so scheint es zweckmässig, den neutralen Ausdruck „formale Einheit" zu wählen, um den Gegensatz zur Vorstellungswelt des scholastischen Realismus scharf hervortreten zu lassen. Vgl. KANT's Kritik. Ed. ROSENKRANZ, S. 730.

seins) documentirt, auf Objecte bezogen werden kann, d. h. wie Erfahrung möglich ist" (S. 46).

Anstatt nun die Verwendung der transscendentalen Methode, deren Zwang wir nicht anerkennen können, des Weiteren (Cap. V) zu verfolgen, wollen wir von dem Kantischen Ausgangspunkte aus die Frage nach der Haltbarkeit des psychophysischen Axioms auf eigenem Wege erörtern [1]: wir werden dabei die Ergebnisse der MÜLLER'schen Untersuchung im Grossen und Ganzen bestätigt finden.

Es dürfte kaum zu bestreiten sein, dass das Cogito des Cartesius in seiner Kantischen Umformung an die Spitze aller philosophischen Untersuchungen zu stellen ist: es sind uns zunächst und vielleicht überhaupt nur Processe gegeben, welche in unserem Bewusstsein zu formaler Einheit verbunden erscheinen.

Alle diese Processe, unter denen die Empfindungen eine hervorragende Rolle spielen, haben so zu sagen einen bipolaren Charakter, da in jedem derselben eine bestimmte Beziehung von Ich und Nicht-Ich zu Tage tritt [2].

Die Analyse des Thatsächlichen zeigt uns aber nicht etwa ein fertiges Ich, welches mit einem fertigen Nicht-Ich in Wechselbeziehungen steht: es scheidet sich vielmehr in jedem Processe ein subjectives Moment von einem objectiven Momente, während erst die Reihe der zeitlich auf einander folgenden Gruppen von einzelnen Processen zur Bildung einer formalen Einheit der subjectiven Momente führt, welcher dabei eine ebenso entstandene formale Einheit der objectiven Momente entgegentritt.

Gleichzeitig mit seiner Welt entsteht das Ich, und zwar entsteht es, sich allmählich mehr und mehr ausgestaltend, in den Processen, welche es wahrnimmt. So besteht das ganze Leben des Ich in einem Innewerden von Processen: Denken heisst also nicht spontan-thätig sein, sondern schauen [3].

Das Wahrgenommene (oder Geschaute) zerfällt in zwei Sphären, deren nähere Charakterisirung hier ersetzt werden kann durch den Hinweis, dass die eine Sphäre Alles das umfasst, was man im gemeinen Leben als das Wirkliche zu bezeichnen pflegt,

---

[1]) Für das Folgende bitte ich ein für alle Mal meine Studie „Die Philosophie als descriptive Wissenschaft" zu berücksichtigen. Vgl. in dieser Zeitschrift 1882, S. 377 und 1882, S. 404 u. fg. und dieses Heft.

[2]) So wird z. B. in jeder Empfindung ein Empfindendes (Ich) und ein Empfundenes (Nicht-Ich) zugleich getrennt und vermittelt.

[3]) und zwar schauend unterscheiden (ULRICI's unterscheidende Thätigkeit) und schauend wiedererkennen (KANT's Recognition).

während die andere Sphäre Alles das umschliesst, was man im gemeinen Leben als Gedachtes einzuführen gewohnt ist. Die erste Sphäre, welche die primäre genannt werden mag, ist die räumlich-zeitliche Welt so, wie sich dieselbe dem Ich dargestellt hat, die zweite Sphäre, welche die secundäre heissen soll, ist nicht von dem Raume umschlossen, obwohl sie von der Zeit umrahmt wird, sie ist die Gedankenwelt des Ich.

Die Glieder der räumlich-zeitlichen Welt, in deren Ganzem auch der eigene Körper seine Stelle findet, sind dem empfindenden Ich zunächst nur als „Complexe von Empfundenem" gegeben, welche sich allmählich zu „veränderlichen Dingen" fortbilden. Wenn man es unternimmt, diese Entwicklung in Gedanken nachzuzeichnen, so gelangt man dazu, die einfache Empfindung als Resultat zweier Processe aufzufassen, von denen der eine innerhalb des eigenen Körpers verläuft, während der andere der Aussenwelt desselben (sc. des Körpers) angehört, wenigstens insoweit als sich diese Processe überhaupt im räumlich-zeitlichen Gebiete, d. h. als Correspondenzen zu Bewegungs-Erscheinungen von bestimmter Energie darstellen.

Während nun einerseits die Qualität einer Empfindung (z. B. grün, süss, wohlriechend) der formalen Beschaffenheit der constituirenden Processe (z. B. der Art der Schwingungen) genau entspricht, deutet andrerseits die Intensität einer Empfindung auf die Energie (lebendige Kraft) der Bewegungen hin, welche bei ihrem Entstehen als die materielle Seite des ganzen Vorgangs hinzustellen sind [1]).

Bei der Analyse der Gesammtheit jener Bewegungen, welche hier in Frage kommen, hat man die ausserhalb unsers Körpers entspringende Actions-Bewegung (Reiz) von den durch dieselbe bedingten Reactions-Bewegungen (Innervation etc.) zu unterscheiden. Da nun innerhalb des physischen Reiches, d. h. innerhalb des Gebietes der bereits objectivirten Empfindungen jederzeit Messungen möglich sind, so darf man auch im Besonderen nach dem Verhältnisse der Energie einer Actions-Bewegung (Reiz) zu der Energie einer durch sie bedingten Reactions-Bewegung (Innervation) fragen.

Auf eine solche Frage geben unserer Ansicht nach die Weber'schen Versuche eine Antwort: es handelt sich um die Untersuchung der Intensitäts-Verhältnisse

---

[1]) Vgl. mein eben erscheinendes Buch (Grundzüge der Elementar-Mechanik), dessen Anzeige das vorliegende Heft der Vierteljahrsschrift enthält.

vom Empfundenen, d. h. jedenfalls um die Messung von Objecten[1]).

Was nun die subjective Seite des ganzen Vorgangs anlangt, so bleibt nur der einfache Act des Wahrnehmens und im Besonderen ein Act des Empfindens übrig, welcher niemals gemessen werden kann.

Die Frage nach der Messbarkeit der Empfindung löst sich unserer Ansicht nach durch die höchst selbstverständliche Bemerkung, dass in jeder Empfindung das Empfinden eines Empfundenen vorliegt.

Bei allen Messungen der Physik wird mittelbar ein Empfundenes gemessen: die dreifach ausgedehnte Körperwelt, deren einzelne Glieder zu Bewegungs-Complexen von bestimmter Energie objectivirt erscheinen, kann nur in unseren eigenen Empfindungen beschrieben werden.

Das Eigenartige der WEBER'schen Versuche ist darauf zurückzuführen, dass hier die Grösse eines unmittelbar Empfundenen mit Maasszahlen verglichen wird, welche auf dem gewohnten Wege der physikalischen Messungen vermittelt erscheinen.

Dass innerhalb dieser Auffassung den Arbeiten, welche sich an die WEBER'schen Versuche anschliessen, eine ganz bestimmte Bedeutung zukommt, soll ausdrücklich betont werden.

Diese Bedeutung liegt jedenfalls *nicht* in der *Begründung einer Psychophysik*, denn die Intensitäten, welche bei den in Rede stehenden Versuchen verglichen werden, sind entweder *beide* als Intensitäten *physischer* oder *beide* als Intensitäten *psychischer* Vorgänge einzuführen: Die Wahl des Wortes hängt von dem erkenntnisstheoretischen Standpunkte ab.

Mit diesem Ergebnisse stimmen die Resultate der MÜLLER'schen Untersuchung im Grossen und Ganzen überein, soweit dieselben in dem ersten und zweiten Abschnitte des vorliegenden Buches gegeben sind.

Der letzte Theil der Abhandlung, welcher vorzugsweise der Polemik gegen G. E. MÜLLER und J. DELBOEUF gewidmet ist, scheint uns im Einzelnen mancher Correctur bedürftig zu sein, obwohl er ebenso wie die beiden ersten Theile eines eingehenden Studiums werth ist.

Als einen formalen Mangel des Buches muss man es bezeichnen, dass der Verf., wie auch TH. FECHNER mit Recht bemerkt, der auf einem anderen erkenntnisstheoretischen Boden wachsenden Terminologie nicht gerecht zu werden versteht.

Braunschweig. A. WERNICKE.

---

[1]) im Sinne KANT's.

Schneider, Georg Heinrich, 1) Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche, als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre. Leipzig, A. Abel (1880), XX und 447 S. gr. 8. 2) Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus"). Berlin, F. Dümmler (1882). 5 Bl., 498 S. gr. 8.

G. H. Schneider's Werk über den thierischen Willen ist vielleicht die werthvollste Bearbeitung dieses Gegenstandes, welche überhaupt vorhanden ist. James Sully, der ausgezeichnete englische Psychologe, urtheilt darüber (im „Mind", 1880, p. 427): „So viel ich weiss, hat es niemals eine systematische Gruppirung aller bekannten thierischen Thätigkeiten und Gewohnheiten gegeben, welche mit dieser irgendwie vergleichbar wäre in umfassender Vollständigkeit, Klarheit der Anordnung und psychologischer Einsicht." Diesen Satz dürften auch die übrigen Kenner des Werkes und der Sache gern unterschreiben. Das Werk zeugt von einer solchen Vertrautheit mit dem Gegenstande, einer so feinen Beobachtungsgabe, einem solchen Scharfsinn und dabei einer solchen Unbefangenheit und Natürlichkeit der Auffassung und Erklärung, wie diese Eigenschaften bisher wohl noch niemals im Verein zu finden waren. Der Autor kannte, als er dieses Werk verfasste, offenbar nur sehr wenige philosophische Werke von Bedeutung, und, wie es scheint, gerade diejenigen nicht, welche für ihn besonders werthvoll hätten sein können: die bezüglichen Untersuchungen von Hume, Schopenhauer und Spencer. Um so anerkennenswerther aber ist seine individuelle Leistung; um so bedeutsamer die Uebereinstimmung mit jenen, so weit sie sich erstreckt. Wenn seine relative Unbekanntschaft mit der „Fachphilosophie" (wie er die Philosophie gern nennt) den Uebelstand zur Folge hatte, dass manche seiner Ausführungen etwas unbehülflich ausgefallen sind, so wird derselbe doch weit durch den Vortheil aufgewogen, dass unser Autor nicht durch irgend eine metaphysische Brille gesehen, sondern völlig unbefangen seinem Gegenstande sich zugewandt und denselben rein von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten aus erforscht hat. Ein wesentlicherer Uebelstand freilich, der die Folge jenes Umstandes sein dürfte, ist seine Ueberschätzung der Tragweite des Selectionsprincips. Das Werk ist klar und verständlich, nur nicht immer in correctem Deutsch geschrieben; es würde daher

sehr wünschenswerth sein, wenn der Verfasser, dessen schönes Talent noch manche werthvolle Frucht erwarten lässt, fleissig gute Schriftsteller lesen möchte, damit jene formalen Mängel die Wirksamkeit seiner Arbeiten nicht beeinträchtigen.

Der Verfasser hat die „zweifache Arbeit der Systematisirung und Untersuchung der Entwicklungsstadien der einzelnen Willensäusserungen“ mit glücklichem Erfolge unternommen, indem er von der Richtigkeit der Descendenz- und der Selectionstheorie ausgeht. „Die Zoologen begreifen jetzt,“ bemerkt er, „dass sich in der geistigen Entwicklung der animalen Wesen dieselbe Stufenfolge und dieselben Gesetze der Anpassung und Vererbung offenbaren müssen, wie in der morphologischen; und die Philosophen haben zum Theil wenigstens nun die Ueberzeugung gewonnen, dass wir den menschlichen Geist ohne Vergleichung desselben mit der thierischen Intelligenz und ohne dessen Ableitung aus dieser ebensowenig verstehen werden, als uns die morphologischen Gebilde und die physiologischen Functionen des menschlichen Körpers ohne die Descendenztheorie verständlich sein würden.“

Das Werk beginnt, nach einigen einleitenden Vorbemerkungen, mit einer nicht sonderlich gelungenen Erörterung über „die Zweckmässigkeit, das Gemeinsame aller Lebenserscheinungen“. Der Verfasser definirt den Zweck als das „relative Endglied einer Erscheinungskette“; und da es „Erscheinungsreihen mit Enderscheinungen nur bei den lebenden Wesen gebe“, so existire „die Zweckmässigkeit nur innerhalb des organischen Reiches“. Es ist nicht ersichtlich, warum, dieser Definition gemäss, nicht auch das Sterben ein Endzweck sein sollte, mindestens ebensogut wie die Fortpflanzung, welche er als solchen darstellt. Für eine irgend zutreffende Definition des Zweckbegriffes wird jene vom Verfasser aufgestellte wohl von Niemandem gehalten werden. Er sagt selbst: Zweck werde von Vielen nur das genannt, „was von einer Intelligenz gewollt wird“; wir müssen hinzusetzen: dies ist der einzige Begriff, der mit dem Worte „Zweck“ einen bestimmten klaren Sinn verbindet. Unser Autor zieht aus jener mangelhaften Begriffsbestimmung in seinem Werke über den menschlichen Willen eine sehr wichtige ethische Consequenz, und andere „Evolutionisten“ sind ihm, von ähnlichen irrigen Voraussetzungen ausgehend, darin vorangegangen: man wolle daher hier eine kurze Untersuchung des Zweckbegriffes gestatten.

Unter Zweck verstehen wir eine im voraus vorgestellte und gewollte Wirkung, welche wir nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Reihe von Ursachen herbeiführen können. Diese Ursachen einer anticipirten und gewollten Wirkung nennen wir

die Mittel zum Zwecke. Zweckmässig ist das, was zur Realisirung eines angenommenen Zweckes geeignet ist. Die Zweckvorgänge sind also solche causale Vorgänge, bei welchen Thätigkeiten des Intellects und des Willens mitwirken; eine Wirkung kann nur dann als ein Zweck bezeichnet werden, wenn man annimmt, dass ein Wollen sich auf sie richtet; und ebenso kann eine Ursache nur dann ein Mittel genannt werden, wenn sie als Ursache von etwas Gewolltem betrachtet wird. Wenn wir von dieser subjectiven Seite absehen, bleibt nur die einfache Causalverkettung übrig, bei der man von Ursachen und Wirkungen und von einem Zusammenwirken verschiedener Ursachen bei einer Hervorbringung einer bestimmten Wirkung, nicht aber von Mitteln und Zwecken reden kann. Die Finalbeziehung ist in Wahrheit keine besondere logische Kategorie, kein reiner Verstandesbegriff, sondern rein logisch ist hierbei nur der Causalitätsgedanke, und dieser ist combinirt mit der Annahme der Mitwirkung eines Wollens. Was heisst: „ich thue das und das, damit das und das geschehe“, anders als: „ich thue das und das, weil es die Ursache von jenem ist und ich jenes will“? Behielte das „damit“ noch irgend einen Sinn, wenn ich das Wollen der Wirkung aus dem Spiele liesse?

Hieraus geht hervor, dass es Zwecke in der Natur im Reiche der Menschen und der höheren Thiere giebt, da die Menschen und in einem gewissen, aber weit geringeren Grade auch die höheren Thiere sich Vorstellungen von Vorgängen bilden, die sie durch ihre Thätigkeit zu realisiren streben; dass man aber ausserdem von Naturzwecken, von Zwecken, welche die allgemeine Natur verfolge, nicht reden kann: es sei denn, dass man die Natur als ein denkendes und wollendes Wesen oder als das Erzeugniss eines solchen ansieht. Wir Menschen nun machen uns thatsächlich unsre Fortexistenz, sofern sie nicht unleidlich ist, zu einem Zwecke; wir leben nicht bloss, sondern das Leben pflegt uns auch ein Zweck zu sein, ja, im Allgemeinen wenigstens, der fundamentalste Zweck, weil ohne Realisirung dieses Zweckes kein anderer Zweck zu erreichen ist. Und weil nun das Leben für uns thatsächlich ein Zweck ist, so sind wir berechtigt, alle unsre Eigenschaften, welche zur Erhaltung des Lebens beitragen, zweckmässig zu nennen. Und indem wir nun dieses Verhältniss auch auf die thierische, ja überhaupt auf die ganze organische Welt übertragen, pflegen wir auch in dieser die lebenserhaltenden Eigenschaften als zweckmässige zu bezeichnen. Nun aber

ist den Thieren das Leben niemals Zweck: die Vorstellung des Lebens oder der Erhaltung des Lebens findet sich niemals in ihrem Bewusstsein und kann daher auch nicht Gegenstand eines Wollens werden; die niederen Thiere aber haben überhaupt keine Vorstellungen, sondern nur Empfindungen und Wahrnehmungen: sie haben daher überhaupt keine Zwecke; und von Zwecken der Pflanzen kann man noch weniger reden, da die Pflanzen gar kein Bewusstsein haben. Es ist also klar, dass die Bezeichnung der lebenserhaltenden Einrichtungen der Wesen als zweckmässige eigentlich eine metaphorische ist, so weit die untermenschliche Natur in Betracht kommt: denn diese Bezeichnung implicirt die Annahme, dass das Leben ein Zweck ist, was im eigentlichen Sinne nur für das Bewusstsein des Menschen gilt. Wer also alle metaphorischen Ausdrücke streng vermeiden wollte, müsste statt „zweckmässig" oder „unzweckmässig" überall einfach „lebenserhaltend" oder „lebensschädigend" sagen; was sich auch ohne alle Schwierigkeiten durchführen lassen würde: ohne irgend eine Thatsache unbezeichnet zu lassen, könnte der Zoologe, Anatom, Physiologe oder Psychologe ohne den Terminus „zweckmässig" auskommen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich die Nichtigkeit eines, von einigen Anhängern der Evolutionslehre, und so auch von unserm Autor, gegen die Moraltheorie der allgemeinen Glückseligkeit geltend gemachten Einwandes. Nicht die Glückseligkeit der Gattung, haben sie gesagt, könne das oberste ethische Princip sein, sondern die Erhaltung der Gattung müsse es sein; denn Lustgefühle ebenso wie Leidgefühle seien nur Mittel zum Zwecke der Gattungserhaltung: Leidgefühle seien die Mittel, durch welche die Natur die Enthaltung von lebensbeeinträchtigenden Handlungen, Lustgefühle die Mittel, durch welche sie die Ausübung von lebensfördernden Handlungen herbeiführe. Allein dieser Einwand ist verfehlt; denn gerade nach der Ansicht Jener sind Vorstellen und Wollen nur die Ausstattung animaler Wesen, indem sie ein hochentwickeltes Nervensystem voraussetzen: gerade nach der Ansicht Jener ist die Natur weder ein vorstellendes und wollendes Wesen, noch das Werk eines solchen. Die Natur hat also, dieser Ansicht zu Folge, keine Absichten und keine Zwecke; ihr sind mithin nicht bloss, wie Jene gesagt haben, die Lust- und Leidgefühle der lebenden Wesen an sich gleichgültig, da ihr nur an der Erhaltung der Species gelegen sei; sondern ihr ist auch, der eigenen Weltansicht Jener gemäss, die Specieserhaltung „gleichgültig", da die universelle Natur, Jenen zu Folge, keine Gefühle und keinen Willen hat. Und was die Menschen

anbetrifft, so meinen auch diese nicht, dass die Selbsterhaltung bloss als solche ein Summum Bonum sei. Nicht bloss ist „das Leben der Güter höchstes nicht“, sondern sehr Vielen erscheint ihr Leben, ihre Selbsterhaltung überhaupt nicht als ein Gut, sondern als ein Uebel: sicherlich nämlich den 8—9000 Menschen nicht, die sich alljährlich allein in Deutschland durch eigene Hand den Tod geben. Das Leben erscheint den Meisten, gerade wenn sie in ihrer besonnensten Stimmung sind, nicht als an sich wünschenswerth, sondern wegen des Ueberschusses an Wohl über Wehe, an pluswerthigem über minuswerthiges Bewusstsein, das es enthält, oder das es zur Folge hat. Also nicht ist, jenen Standpunkt vorausgesetzt, der Natur die Glückseligkeit nur ein Mittel zum Leben, denn die Natur hat, bei jener Auffassungsweise, überhaupt keine Zwecke, und nicht ist dem Menschen die Glückseligkeit nur ein Mittel zum Leben: sondern umgekehrt ist das Leben nur das Mittel zur Glückseligkeit. —

Unser Autor theilt die gesammten Willens- oder Trieberscheinungen des animalen Lebens ihrer Entstehung nach in Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Gedankentriebe ein, je nachdem sie sich auf eine Empfindung, eine Wahrnehmung, eine Vorstellung oder einen Gedanken beziehen, welche, durch Erregung von Gefühlen, eine Trieberscheinung hervorrufen. Unter den Empfindungstrieben unterscheidet er subjective und objective: subjective sind solche, welche durch innerliche physiologische Vorgänge erregt werden, wie z. B. Hunger und Durst; objective solche, welche durch äussere, den Organismus berührende Dinge veranlasst werden, wie z. B. der Trieb, eine gestochene Stelle zu reiben. In den als Empfindungstriebe bezeichneten Bewusstseinszuständen sind die Erkenntnissseite, die Gefühls- und die Triebseite noch gar nicht differenzirt, sondern in ungetrennter Einheit enthalten; diese Differenzirung tritt erst in den Wahrnehmungstrieben mehr hervor und am meisten in den Vorstellungs- und Gedankentrieben. Wahrnehmungstriebe sind solche Willenserscheinungen, welche durch aus der Ferne (nicht durch unmittelbare Berührung) einwirkende Dinge (also besonders durch Gesichts- und Gehörseindrücke) erregt werden, wie z. B. der Fluchttrieb beim Erblicken gewisser Thiere. Vorstellungstriebe endlich sind solche Trieberscheinungen, welche sich nicht auf einen wirklich gegenwärtigen, wahrgenommenen, sondern nur auf einen vorgestellten Gegenstand beziehen und also nicht durch directe Empfindungen oder Wahrnehmungen, sondern durch ideell reproducirte Empfindungen oder Wahr-

nehmungen ausgelöst werden. Von den Vorstellungstrieben unterscheidet SCHNEIDER noch die „Gedankentriebe“: Triebe, welche nicht durch eine unmittelbar im Bewusstsein auftauchende Vorstellung, sondern durch, mit einer solchen in causaler (oder associativer) Verbindung stehende Vorstellungen hervorgerufen werden. Wenn z. B. ein Hund am Maule eines andern Hundes Blutspuren erblickt, dies die Vorstellung eines von diesem genossenen guten Bissens hervorruft und dies ihn veranlasst, die Nase auf die Spur des andern Hundes haltend, denselben Weg zurückzuverfolgen, den der andere Hund zurückgelegt hatte, so nennt dies SCHNEIDER einen „Gedankentrieb“. Allein da das die Willenserscheinung Erregende hierbei doch immer eine Vorstellung bleibt (in unserm Beispiel die Vorstellung eines guten Bissens), so scheint es nicht gerechtfertigt, die „Gedankentriebe“, wie SCHNEIDER es thut, von den Vorstellungstrieben in ähnlicher Art zu trennen, wie die Vorstellungstriebe von den Wahrnehmungstrieben; vielmehr muss man die „Gedankentriebe“ nur als eine besondere Classe von Vorstellungstrieben ansehen.

Die ursprünglichsten Triebe sind die Empfindungstriebe; aus diesen entwickeln sich allmählich die Wahrnehmungs- und aus diesen die Vorstellungstriebe. Wie sich Empfindungen zu Wahrnehmungen und diese zu Vorstellungen verhalten, so auch verhalten sich Empfindungsgefühle zu Wahrnehmungsgefühlen und diese zu Vorstellungsgefühlen, und Empfindungstriebe zu Wahrnehmungs- und Vorstellungstrieben: die Empfindungs- und Wahrnehmungstriebe sind die Grundlage der Vorstellungstriebe, wie die Empfindungen und Wahrnehmungen die Grundlage der Vorstellungen sind. Die Vorstellung einer Nahrung wird nur dann und nur darum ein Begehren derselben erregen, wenn und weil die bezügliche Wahrnehmung ein solches hervorgerufen hat. „Fühlte der Löwe keinen Trieb zum Würgen beim A n b l i c k einer Antilope, so könnte auch unmöglich durch die blosse V o r s t e l l u n g dieses Beutethieres ein solcher hervorgerufen werden.“ Nun werden die Empfindungs- und Wahrnehmungstriebe oft als „Instincte“ bezeichnet, die Vorstellungstriebe als „Wille“: der „Instinct“ daher ist die Grundlage des „Willens“. Unser Autor hat sich ein sehr wesentliches Verdienst erworben, indem er die Nichtigkeit der verschiedenen rein superstitiösen Vorstellungen nachgewiesen hat, welche so oft mit dem Begriff des Instincts verbunden worden sind. Die „Instincte“ sind nicht mysteriöser, als irgend welche Empfindungen, irgend welche Gefühle, irgend welche Organe, ja überhaupt irgend ein Ding.

Vortrefflich ist SCHNEIDER's Nachweis der „Ungereimtheit und Unnöthigkeit“ der Annahme angeborener oder vererbter Vorstellungen zur Erklärung der Empfindungs- und Wahrnehmungstriebe, auf welche sich die „Instincte“ zurückführen lassen: „Bedenken wir einerseits die Thatsache, dass eine Vorstellung immer nur dann und deshalb eine Triebwirkung hat, wenn und weil die entsprechende Wahrnehmung einen Trieb verursacht, so leuchtet die Ungereimtheit und Unnöthigkeit, die Instincte auf vererbte Vorstellungen zurückzuführen, anstatt sie direct aus den Wahrnehmungen abzuleiten, sofort ein.“ Und doch hat noch einer der bedeutendsten Psychologen der Gegenwart zur Erklärung der Instincte die Annahme vererbter Vorstellungen für nöthig erachtet! (ALEXANDER BAIN, The Emotions and the Will, 3rd ed., p. 63, 67 u. ö.). Nicht Vorstellungen werden vererbt, sondern vererbt wird die psychophysische Organisation der animalen Wesen, dass bestimmte Wahrnehmungen bestimmte Gefühle und dadurch bestimmte Triebe zu bestimmten Bewegungen auslösen: und dieser Umstand allein erklärt viele der angestauntesten thierischen Instincte. — Wie sich aus Empfindungstrieben Wahrnehmungs- und aus diesen Vorstellungstriebe entwickeln, so findet auch eine umgekehrte Entwicklung statt von Empfindungs- und Wahrnehmungstrieben auf Grund von Vorstellungstrieben: dies sind die Erscheinungen der Gewohnheit.

Alle Bewegungserscheinungen, welche auf irgend eine Willensäusserung erfolgen, sei es ein Empfindungs-, ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungstrieb, sind, wie SCHNEIDER mit Recht urgirt, als Willensthätigkeiten, im weiteren Sinne des Wortes, anzusehen; und man muss sich hüten, sie mit den rein physiologischen, ohne Mitwirkung von Bewusstseinserscheinungen stattfindenden, durch äussere Reize hervorgerufenen Bewegungen, den sog. Reflexen, zu verwechseln. Die Vorstellungstriebe sind noch niemals als Reflexerscheinungen dargestellt worden, dagegen oft genug, selbst von verdienten Forschern, die Empfindungs- und viele Wahrnehmungstriebe: obwohl zwischen diesen und den eigentlichen Reflexerscheinungen der erwähnte klare Unterschied besteht. Die bezüglichen Ausführungen des Verfassers (S. 144 f. 151 ff. 237) sind vortrefflich.

Derselbe warnt nachdrücklich vor dem Fehler, „über die complicirtesten Thiergewohnheiten im Ganzen abzuurtheilen und sie als Reflexe, Instincte oder zweckbewusste Willensäusserungen bestimmen zu wollen, da die meisten aus sehr verschiedenen Trieben zusammengesetzt sind“. Auch müsse man, wenn man

den psychologischen Charakter einer bestimmten Thätigkeit feststellen und im Besondern die Frage beantworten will, ob sie aus einem Wahrnehmungs- oder einem Vorstellungstriebe hervorgegangen ist, alle sonstigen Lebensäusserungen des Thieres und seinen Ort in der Stufenleiter der Wesen in Rücksicht ziehen.

Alle Eigenschaften der organischen Wesen führen irgendwie zur Erhaltung der Art oder haben wenigstens einmal dazu geführt. Dies gilt, erklärt Schneider mit Recht, von den psychischen Eigenschaften und Functionen ebensowohl wie von den morphologischen und physiologischen. Die gesammte Sinnesthätigkeit der animalen Wesen, ihre Verstandesactionen, ihr Gefühlsleben, ihre Triebäusserungen dienen sämmtlich der Erhaltung der Existenz, entweder der individuellen Wesen selbst oder ihrer Gattung, oder haben wenigstens einmal diese Tendenz gehabt. Das Selectionsprincip hat gar keine anderen auch psychischen Eigenschaften sich entwickeln lassen, als welche der Lebenserhaltung dienten; lebensschädigende Abänderungen müssen früher oder später ein Verschwinden der damit behafteten Individuen oder ihrer Nachkommenschaft zur Folge haben. Im Besondern sind also auch die Trieb- oder Willensäusserungen in der animalen Welt lebenserhaltende Functionen; sie bestimmen dazu, dem, was der Lebenserhaltung schadet, auszuweichen, und das, was dieselbe fördert, zu erstreben; und zwar führen sie entweder zur Selbsterhaltung oder zur Arterhaltung. Der Selbsterhaltung dienen im Besondern diejenigen (Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungs-) Triebe, welche zum Nahrungserwerb und zu den Schutzbewegungen führen; der Arterhaltung dienen die (Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungs-) Triebe, welche sich auf die Erzeugung und Pflege der Nachkommenschaft beziehen. Auf diese vier Grundprincipien, Nahrungserwerb, Schutz, Fortpflanzung und Brutpflege, lassen sich, wie Schneider zeigt, die hauptsächlichsten Aeusserungen des thierischen Willens ihrer Function nach, d. h. ihrer Wirkung auf die Lebenserhaltung nach, zurückführen.

Wir mussten uns darauf beschränken, diese wichtigsten Punkte des trefflichen Werkes hervorzuheben, und können nur noch darauf hinweisen, dass dasselbe eine Fülle wissenschaftlich werthvoller, eigener Detailbeobachtungen enthält; von denen vielleicht diejenige (auf S. 356 ff.), welche beweist, dass auch „im Thierreiche Handlungen vorkommen, welche dem Mitleid entspringen“, die interessanteste ist. —

Ueber das zweite, den menschlichen Willen behandelnde Werk vermag Referent nicht ganz so günstig zu urtheilen, wie über das erste. Es scheint, der Verfasser hat sich zu früh und noch nicht hinlänglich vorbereitet der neuen Arbeit zugewandt. Er citirt gelegentlich BAIN's „The Emotions and the Will"; er hat aber dieses Werk (dessen Studium ihm sehr förderlich gewesen sein würde) schwerlich in der Hand gehabt, da er BAIN (sowie SPENCER, S. 265) Fehler zuschreibt, die er nie begangen hat. Ueberhaupt zeigt der Verfasser auch in diesem neuen Werke, dass ihm die englische Psychologie, etwa einen Band von SPENCER jetzt ausgenommen, so gut wie unbekannt ist. Der denkende Leser der Schrift über den „thierischen Willen" konnte aus dieser selbst schon viele der, hinsichtlich des menschlichen Willens sich ergebenden Consequenzen ziehen, wenn sie nicht bereits in jener Arbeit direct ausgesprochen waren, und musste gewahren, dass aus derselben mehr zu lernen sei, als aus vielen voluminösen Bänden über die „Seele des Menschen": um so weniger also war es erforderlich, das Erscheinen des Werkes über den menschlichen Willen zu beschleunigen. Die Tragweite des Darwinismus findet sich in letzterem Werke noch mehr überschätzt, als in jenem; und wenn in schriftstellerischer Hinsicht die erstbesprochene Abhandlung noch Manches zu wünschen übrig liess, so ist dies bei der Arbeit über den menschlichen Willen in noch höherem Grade der Fall; in dieser ist auch die systematische Anordnung des Stoffes keineswegs mustergültig. Mit Alledem soll nicht gesagt werden, dass das Werk, so wie es nun vorliegt, nicht empfehlenswerth wäre, sondern nur, dass der Verfasser etwas noch Verdienstvolleres hätte leisten können, wenn er sich mehr Zeit gelassen hätte. Im Gegentheil ist anzuerkennen, dass trotz dem Gesagten „der menschliche Wille" ein sehr belehrendes, scharfsinniges Werk ist, durch welches die Wissenschaft der Psychologie gefördert worden ist. Es ist das erste deutsche Werk, welches in umfassender Weise die Entwicklungstheorie zur Erklärung des menschlichen Willens zur Anwendung bringt.

Man hat über das Buch gesagt, es müsste eigentlich „das Thierische im menschlichen Willen" betitelt sein. Wenn dies nun auch etwas zu viel gesagt ist, so ist doch so viel daran berechtigt, dass SCHNEIDER jene Sphäre mit besonderer Virtuosität behandelt: die Untersuchung der primitiveren Willensphänomene, so im Besonderen der volitionalen Erscheinungen des ersten Kindesalters, führt er mit Meisterschaft, während sonst dieses

Gebiet in den psychologischen Werken oft sehr unzureichend behandelt wird; in der Analyse complicirterer Erscheinungen dagegen ist er weniger glücklich.

Der Verfasser handelt zunächst, im Sinne seiner Ausführungen im erstgenannten Werke, über „die psychischen Bewegungen im Gegensatze zu den rein physiologischen“ und spricht sodann über die Reflexbewegungen. Während er in jener Schrift mit Recht diesen Terminus ausschliesslich zur Bezeichnung der „rein physiologischen Bewegungen“ in Anspruch genommen hatte, begegnen wir in der vorliegenden Abhandlung einer recht unzweckmässigen Neuerung: das Wort „Reflex“ will er hier zur Bezeichnung „aller Vorgänge in der Natur, der anorganischen, bezw. mechanischen und chemischen, so gut wie der organischen, der psychischen so gut wie der physiologischen“ benutzen: „jedes Verhältniss einer Wirkung zu einer Ursache sei ein Reflex“. Er redet daher von mechanischen Reflexen, chemischen Reflexen, physiologischen Reflexen und psychischen, nämlich Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungs-Reflexen. Diese wunderliche Ausdehnung des Wortes „Reflex“, welche gänzlich ignorirt, zu welchem Zwecke man sich überhaupt verschiedener Termini bedient, wird wohl schwerlich irgend Jemandes Beifall finden. Eine andere „Verschlimmbesserung“ in der neuen Arbeit ist die ungebührliche Ausdehnung der Bedeutungssphäre des Wortes „Instinct“. Während in dem früheren Werke stets von Empfindungs- und Wahrnehmungs-Trieben die Rede war und auf diese die „Instincte“ zurückgeführt wurden, und der Verfasser nicht weit mehr davon entfernt zu sein schien, den Ausdruck „Instinct“ — wie es in der That vielleicht das Gerathenste sein würde — überhaupt aus dem Vocabularium der Wissenschaft zu verweisen, nennt er in der neuen Schrift die Empfindungs- und Wahrnehmungs-Triebe Empfindungs- und Wahrnehmungs-Instincte; ja er nennt sogar die meisten Vorstellungstriebe, dem Sprachgebrauche gänzlich zuwider, „Instincte“ („relative Instincte oder Instincte im weiteren Sinne“), sofern nämlich in ihnen nicht der „Endzweck der Arterhaltung“ das bewusst erstrebte Ziel ist.

Nach dem Capitel über die „Reflexbewegungen“ handelt der Autor, im ersten „allgemeinen“ Theil, über den „Zweck der menschlichen Willensäusserungen“, „die Vererbung der Handlungen“, „die Anpassung der Handlungen“, „die Selection der Handlungen“ und „das biogenetische Grundgesetz“; alsdann untersucht er, im zweiten Theil, die „instinctiven Handlungen“, nämlich die „Empfindungsinstincte“ und die „Wahrnehmungs-

instincte", und, im dritten, die „zweckbewussten Handlungen". Er spricht hier über „das Zweckbewusstsein", „das Verhältniss der Gefühle zu den Vorstellungen und zum Willen", den „Willen im engeren Sinne", über „einseitige, unzweckmässige und krankhafte Handlungen im Gegensatz zum vernünftigen Handeln", über „gute und böse oder moralische und unmoralische Handlungen", über „Naturell und Charakter". Endlich im vierten Theil erörtert er die „Entwicklung des Willenseinflusses auf den Körper": die „allmähliche Abstufung, Localisation und Specialisirung der Bewegungen", die „Anhäufung und Combination der Handlungen", „die Umwandlung der zweckbewussten Handlungen in instinctive und in automatische Bewegungen", und den „Ausdruck der Gemüthsbewegungen und die Sprache". Den Schluss des Werkes bilden einige „pädagogische Fragen".

Der Verfasser scheint seinen ethischen Untersuchungen, die in dem Imperative gipfeln: „Strebe nach vollkommener Arterhaltung!" für besonders werthvoll zu halten; worin ihm nicht beigestimmt werden kann: da, was an seinen Ausführungen haltbar ist, bereits in Spencer's, von ihm selbst häufig angeführter Schrift „The Data of Ethics" enthalten ist, und zudem bei ihm übereilte und unbesonnene Behauptungen gerade auf diesem Gebiete besonders zahlreich sind; wie z. B. (S. 44), „dass der Mensch in dem Maasse unglücklich ist und ein die Arterhaltung wenig begünstigendes Streben hat, in welchem sein körperlicher Gesundheitszustand und seine Fähigkeit zur Arterhaltung zu wünschen übrig lässt"; oder (S. 100, vgl. 331, 370) dass „in gewisser Weise die erhöhte Geistesthätigkeit dem Streben nach dem Guten entgegenwirkt". Non omnia possumus omnes: man wird dem Verfasser Dank wissen, wenn er uns das angekündigte Werk über „die Thiergewohnheiten" darbieten wird: denn das ist das Gebiet, in dessen Behandlung ihm Keiner überlegen ist; aber möchte er es reiflich erwägen, ob sein Talent wohl dahin neigt, de vita et moribus praecipere; und möchte er sich jedenfalls mit der Veröffentlichung seiner „darwinistischen Ethik" nicht beeilen.

Von einzelnen guten Bemerkungen, an welchen das Werk reich ist, soll hier nur noch beispielsweise seine Erklärung des Jagdtriebes der Kinder (S. 55, 61 f., 226), seine Darlegung der Gründe, welche gegen die Annahme einer Beseelung der Pflanzen sprechen (S. 115) und seine Ausführung gegen Schopenhauer, dass das Gefühl nicht aus dem Willen hervorgehe, erwähnt werden.

Berlin. G. v. Giżycki.

Uphues, Dr. Karl, Grundlehren der Logik. Nach RICHARD SHUTE's Discourse on truth bearbeitet. Breslau, Koebner, 1883. VIII u. 303 S. gr. 8⁰.

1881 liess der Verf. (bei Schönrock, Landsberg a. W.) eine Schrift erscheinen, die „das Wesen des Denkens" nach Platons Sophistes und „den Sprachbau als die Norm der Philosophie" (dort S. 3) betrachtete[1]). Sie wollte „einen Damm bilden gegen die Alles beherrschende Naturwissenschaft" (ebenda). Den bis dahin gehegten Glauben, „dass unserem Denken trotz seiner grossen Abhängigkeit von der Sprache eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit innewohne, die ihr einen über die Erfahrung hinausgehenden Werth verleihe" (Grundl. S. III), hat er jetzt auf Grund des SHUTE'schen Discourse (London 1877) aufgegeben. Er war von J. KAFTAN, dem Verf. des „Wesens der christlichen Religion" (Basel 1881) und der Recension in der SCHÜRER'schen Litteraturzeitung (1877, S. 596 ff.)[2]) auf SHUTE's Werk aufmerksam gemacht worden. Er giebt jetzt eine fast vollständige, aber etwas anders geordnete Uebersetzung desselben; „Zusammenfassungen", eine „Einleitung" und ein „Schluss" sind hinzugefügt; der letztere, über den SHUTE'schen Gedankenkreis hinausgehend, reproducirt Gedanken KAFTAN's über geschichtliches Leben und sittliche und religiöse Erkenntnisse. Es ist danach nöthig, KAFTAN zum Theil mit in die Besprechung zu ziehen.

SHUTE's Buch giebt sich als ein „skeptisches" (UPH., 266. 270 u. ö.)[3]) nach dem Vorgange der Pyrrhoniker und Hume's; sein Leitstern ist der „einfache gesunde Men-

---

[1]) Die platonische Theorie wurde weiter entwickelt in der Schrift „Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theaetet, Sophistes" (Landsberg 1882): ὄνομα und ῥῆμα = Substantiv-Verbum; διάνοια = λόγος; δόξα = Urtheil.

[2]) Dort heisst es u. A., „dass die (SHUTE'schen) Untersuchungen durchweg auf feiner Beobachtung des wirklichen Denkens ruhen, wie auch consequent und scharfsinnig durchdacht sind" (S. 598). „Ich empfehle das Buch nochmals dringend" (S. 599). Auch der Saturday Review vom 21. April 1877 brachte (p. 486 ff.) eine sehr anerkennende Recension aus der Feder des Biographen Spinoza's FR. POLLOCK. Er begrüsst den Abfall von dem Hegelianismus GREEN's und seiner Oxforder Collegen mit Beifall: we see here the work of an unruly spirit which has not only drunk deep of Hume, but insists on carrying out Hume's inquiries to lengths even beyond Hume's results . . . The friends of the English school of philosophy will not be slow to welcome him . . .

[3]) SH. p. 291: a work avowedly sceptical.

schenverstand" (155. 222)[1]; er kämpft ebenso gegen Aprioristen wie HAMILTON und MANSEL, wie gegen J. ST. MILL. Er bestreitet dem „Denken", der „Vernunft" nicht bloss die Fähigkeit, Uebersinnliches zu erkennen, sondern, „selbst in den Dingen dieser Welt" über die thatsächliche Erfahrung hinauszukommen, also von der Zukunft etwas auszusagen und allgemeingültige, absolut sichere Urtheile zu gewinnen (28. 271). „Ausdrücken wie unveränderliche Wahrheit, absolute Gewissheit kann keine Bedeutung, welche es auch sei, zugeschrieben werden" [2]) (126).

„Was ist Wahrheit?" (215). Nichts Anderes, als die „Uebereinstimmung 1) zwischen den Worten und Gedanken eines Redenden und 2) zwischen diesen Gedanken und einer Erfahrung, die er selbst oder ein Anderer gemacht hat" (223). Unter „Erfahrung" werden dabei „Wahrnehmungen, Thätigkeiten und Gefühle" verstanden (ebenda) [3]. Uebrigens wird in Uebereinstimmung mit „allen Philosophen" erinnert, „dass die sinnlichen Wahrnehmungen verschiedener menschlicher Wesen gar sehr von einander abweichen" (234).

Warum giebt es keine völlig gewisse Wahrheit? Erstens, weil die Vernunft „wandelbar" ist (12 ff.). Alles Denken ist überhaupt weiter nichts, als das Mittel, das Leben den Naturbedingungen anzupassen; es zeigt verschiedene Grade der Vollkommenheit (267 ff.); „es hat nur insofern Gültigkeit und Wahrheit, als das durch dasselbe geleitete Anpassungsstreben des Menschen von Erfolg gekrönt ist" (271)[4]. Es ist selbst abhängig von der „Organisation", wie die Verdauung (264)[5]; und ist beschränkt durch die planetarische Stellung des Menschen auf der Erde (25. 85. 173). Zweitens wechselt die Natur selbst. Es ist eine „geschichtliche Thatsache, dass unsere äusseren Umstände sich beständig ändern" (271). Das MILL'sche Axiom von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist nicht bloss unbeweisbar, sondern auch den Thatsachen widersprechend. „Die Welt wird immer zusammengesetzter; die Natur schreitet fort, zu einer Zeit

---

[1]) a. a. O. p.: the plain common sense of the vulgar ... It is a tribunal to whose decision we attach much more importance than to any dictum of the philosophers.

[2]) p. 94: no meaning whatsoever can be assigned to such expressions as Absolute Certainty, Immutable Truth, etc.

[3]) p. 15: By experience we mean either sensations, activities or emotions.

[4]) Aus einer der U.'schen „Zusammenfassungen".

[5]) SH. 289.

allmählich; zu einer andern Zeit macht sie grosse Sprünge. Wenn sie nun wieder einen solchen Sprung macht, wie sie ihn sehr wahrscheinlich früher gemacht hat, so wird die Menschheit plötzlich unfähig sein, sich ihren Umständen anzupassen und vom Planeten verschwinden, wie andere Arten vor ihr auf Grund einer gleichen plötzlichen Aenderung" (25; ähnlich 85)[1].

Das „moderne Idol" ist die „Induction" (189)[2]; sie soll zur Erkenntniss des Causalnexus der Dinge führen. Was ist eine Ursache? Nach Mill das unveränderliche, unbedingte Antecedens einer Erscheinung, bei dessen Verwirklichung die Erscheinung nothwendig und in allen Fällen eintritt (S. 17). Shute verwirft die „Objectivität der ursächlichen Beziehung" überhaupt (84)[3]; Ursache ist ihm lediglich das Product einer Thätigkeit des Geistes, welcher seiner eigenen Bedürfnisse halber Verbindungen zwischen Erscheinungen herstellt; „eine Erscheinung, die der Geist auswählt als Zeichen des Eintritts einer andern Erscheinung, welche er Wirkung nennt" (41); dieses Zeichen ist „nicht nothwendigerweise ein unveränderliches, oder irgendwie unbedingtes Antecedens" (181)[4]. „In allen Fällen, in welchen die Zahl der vorausgehenden Zeichen eines oder zwei überschreitet, tritt das Bedürfniss nach einem abgekürzten Verfahren ein, durch welches wir eine Kenntniss aller vorausgehenden Zeichen einer Erscheinung gewinnen können. Dieses Bedürfniss und die Methode, ihm abzuhelfen, sind je die Quelle und die ursprüngliche Form der wissenschaftlichen Induction" (167). Fortschreitend sucht man sich durch Beachtung der negativen Instanzen und durch Aussonderung des in allen positiven Gleichen immer allgemeingültigerer und ausnahmsloserer Zeichen zu versichern. Man kann aber nie sicher wissen, ob nicht unbemerkt gebliebene Erscheinungen unsere bisherigen Causalverknüpfungen immer wieder invalidiren werden, sei es, dass sie, hervorgezogen, sich als die verlässlicheren Zeichen kundgeben, sei es, dass sie die vermeintlich verlässlichsten durch Gegenwirkung aufheben (19). Die Folge ist, „dass wir gar keine logisch gültigen Behauptungen über die Zukunft aufstellen können" (27).

---

[1] p. 130: Nature sometimes moves gradually forward, at others she takes great leaps ... by reason of like sudden changes.

[2] p. 194: for the greater glorification of the modern idol Induction.

[3] Aus einem Briefe Sh.'s an den Bearbeiter.

[4] p. 183: not necessarily an invariable antecedent nor in any sense an unconditional antecedent.

Was ist überhaupt „Zukunft“? „Sicherlich nicht das unbestimmte bloss mögliche Etwas, das eintreten soll . . ., sondern einfach die Summe der Gedanken, . . . zu denen wir auf Grund dessen, was wir Erwartung nennen, übergehen. Die Zukunft ist in Wahrheit ein Theil der Gegenwart[1]) . . . (28). Wir sehen die Zukunft als schon jetzt existirend an, aber als nur existirend im menschlichen Geiste“ (37)[2]).

„Behaupten wir in dem Satze: alle Menschen sind sterblich, wirklich, dass die ungeborenen Kinder sterblich sind?“ (201). Nein: „keine Behauptung über zukünftige mögliche Wesen ist in diesem Augenblicke wahr oder falsch“ (202)[3]). „Das Allgemeine ist eine leere Form, die Behauptung einer Absicht, der Absicht, gleiche Thatsachen in ähnlichen Fällen erwarten zu wollen“ (203 f.)[4]). Und „die hauptsächlichste Function der Induction besteht in der Darbietung von Formeln, durch die wir Andern nicht eigentlich das, was für wahr halten, mittheilen, sondern das, was wir für wahr zu halten geneigt sind[5]), wenn sich die Gelegenheit dazu bietet“ (184).

Mill's Philosophie der Arithmetik sei ja freilich absurd, da sie die Zahl in derselben Weise den Dingen selbst beilegt, wie die Farbe und Gestalt (252 f.). Aber auch Mansel habe unrecht, wenn er die Gesetze der Zahlen „nothwendig“ nenne (264). Da das Zählen auf willkürlichen Unterscheidungen und Zusammenfassungen beruhe, so sei es ja „wahrscheinlich wahr, dass für jedes menschliche Wesen, welches die Vorstellung 7 bilden kann, $3 + 4$ und $2 + 5$ ohne Unterschied diese Zahl ausmachen“; aber das deute nur „auf die Thatsache“ hin, „dass die Thätigkeiten verschiedener Individuen derselben Art sich sehr ähnlich seien“: wie ja auch die Gesetze der Verdauung für alle Menschen dieselben zu sein scheinen. „Aber niemand betrachtet diese Gesetze in irgend einem Sinne als nothwendig. Die Gesetze der Zahl werden ohne Zweifel die nämlichen bleiben, so lange der Mensch derselbe bleibt; aber das gilt auch von den Gesetzen der Verdauung[6]).“ Soll mit der

---

1) p. 133: . . . a portion of the Present.
2) U.'sche „Zusammenfassung“.
3) p. 208: no assertion as to possible future beings is at this moment either false or true.
4) p. 211: The universal is a blank form; an affirmation of intention; p. 210: intention of exspecting like results in similar cases.
5) p. 189: . . . tendencies to believe when the occasion presents itself.
6) p. 289: . . . The laws of number will doubtless remain the

Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit nur gemeint sein, „dass eine Veränderung der Zahlgesetze für das Denken unbegreiflich sei", so wolle er dagegen nicht streiten; „obgleich ich lieber sagen würde, dass eine solche für das Denken sehr schwer zu begreifen sei" (264)[1]). Aber „wir könnten morgen unsere Fähigkeit, die Vorstellung eines in Theile getheilten Ganzen zu bilden, verlieren, dann wäre die Zahl und ihre Gesetze gar nicht mehr vorhanden" (265).

Wie steht es endlich mit den logischen Gesetzen; insonderheit mit dem „Gesetze der Identität: Jedes A ist A" (239). SHUTE glaubt so wenig, dass es für uns nothwendig sei, „dass wir es überhaupt gar nicht denken können" (ebenda)[2]). „Alles Denken geht entweder auf blosse Unterschiede oder auf Identitäten mit Unterschieden" (240)[3]). Selbst das totototale Definitionsurtheil setzt in dem, was es identificirt, Verschiedenes: das Ganze hier, die Theile dort; die „einfachen Elemente, jedes für sich genommen, sind nicht mehr dieselben, die sie in ihrer Verbindung in der zusammengesetzten Vorstellung waren, so wenig als Sauerstoff und Wasserstoff im Wasser dasselbe sind, wie wenn sie jedes für sich untersucht werden" (240 f.). Wir können nur denken, dass A A ist, unter Voraussetzung desselben A unter verschiedenen Umständen und „behaupten dann", dass die 2 A „genau einander gleichen" (241)[4]).

UPHUES, der in allem Uebrigen bisher im Wesentlichen seinen Gewährsmann reden liess, fügt seinen Aufstellungen über das Identitätsgesetz noch folgende Erweiterung hinzu: „Das Gesetz der Identität lautet: Jedes Ding ist sich selbst gleich." Den Begriff der Gleichheit gewinnen wir aus der Erfahrung, nämlich aus der Reflexion meiner Thätigkeit bei Wahrnehmung desselben Dinges zu verschiedenen Zeiten. In der Identitätssetzung wie in jedem Urtheile müssen wir von dem Dinge etwas aussagen, das ihm zukomme. „Von einer Identität ist überall keine Rede." Das A des Subjects muss etwas Anderes bedeuten, als das A des Prädicats; jenes ist ein wirkliches, dieses ein gedachtes A (297 f.).

---

same as long as man remains what he is; but so also will the laws of digestion.

[1]) a. a. O.: . . . absolutely impossible to conceive . . . p. 290: extremely difficult to conceive.

[2]) p. 262: . . . we cannot think it at all.

[3]) p. 263: It seems, then, that all thought is either of pure difference or of identity with difference.

[4]) p. 265: then asserting that they . . . exactly resemble each other.

Danach kann der Satz „nichts Anderes bedeuten, als: Jedes Ding oder jede Erscheinung hat eine gewisse Constanz; es bleibt eine Zeit lang der Hauptsache nach unveränderlich" (298). „Dass dem diese Constanz und Unveränderlichkeit ausdrückenden Satze: Jedes Ding bleibt sich selbst gleich, keinerlei Nothwendigkeit anhaftet, versteht sich von selbst" (299). Abstrahiren wir weiter von der in dem Worte „bleibt" enthaltenen Zeitbestimmung, so ergiebt sich der Satz: Jedes Ding ist sich selbst gleich, oder A ist A. Da es „Abstractionen aus dem Erfahrungssatze der Constanz" sind, kann von einer Nothwendigkeit derselben „keine Rede sein" (300). „Mehr als eine annähernde Identität gewährleisten uns die Thatsachen also nicht" (301).

Was soll man zunächst diesen „Grundlehren der Logik" gegenüber sagen?

Erstens: dass die Identitätsformel von ihrer logischen Seite die selbstverständlichen, in dem Begriffe des Denkens und Beweisens selbst gegebenen, für jedes, auch das skeptische Denken absolut verbindlichen, „nothwendigen" Normen enthält: 1) innerhalb desselben Räsonnements denselben Terminus immer in demselben Sinne zu gebrauchen und 2) nichts einer einmal aufgestellten Behauptung Widersprechendes vorzubringen; oder gar den „Widerspruch" in die Verbindung von Subject und Prädicat selbst einzulassen; wozu 3) die Erlaubniss kommt, für den vorliegenden Fall Identisches (unter Absehen von den jetzt irrelevanten Unterschieden) für einander zu substituiren[1]. Und dass, soll die Formel in die ontologische Sphäre übertragen werden, sie 1) die Voraussetzung einschliesst, dass trotz des Wechsels der subjectiven Wahrnehmungen jeder „objective" Sachverhalt nach Raum und Zeit eindeutig bestimmt (sich selbst gleich) sei, 2) das Bedürfniss und die Anweisung, in allem objectiven Wechsel und Wandel das Identische zu suchen: wie wir es in den „Naturgesetzen", der Constanz der Materie und des Kraftfonds glauben annehmen zu dürfen. Behauptungen über factische (volle oder „annähernde") Identität,

[1]) Wenn Kaftan (Wesen der christl. Religion, S. 199) gegen „apriorische Einbildung" bemerkt, dass „die sogenannten Denkgesetze" nichts weiter als „Regeln" seien, die das menschliche Geschlecht aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahirt hat, so verwechselt er in dilettantischer Weise Normen und Methoden, formale Logik und wissenschaftliche Methodologie. Und etwas empirisch Abstrahirtes kann doch a priori, d. h. hier allgemein und nothwendig gelten.

Gleichheit oder Constanz haben mit diesen als Normen, Voraussetzungen, regulativen Maximen nothwendig geltenden Ansätzen nichts zu thun.

Was zweitens die Mathematik angeht, so sind ja freilich die Zahlen keine Attribute der Dinge, wie Farbe und Gestalt, sondern Schöpfungen des Geistes. Aber 1) sind auch die geometrischen Gebilde nicht anderer Natur; die ideale Gerade, Ellipse u. s. w. sind nirgends als solche gegeben; und unsere geometrischen Axiome ergehen nicht von Dingen, sondern vom Raume, und 2) heisst es diesen geistigen Ursprung doch übertreiben und den Sachverhalt verzerren, wenn man die Zahlen und ihre Gesetze von der grösseren oder geringeren psychologischen Fähigkeit[1]) zu zählen, Einheiten, Unterschiede und Totalitäten zu setzen allein abhängig macht. Diese Einheiten und Unterschiede liegen doch in den „Dingen“, im objectiv Realen: mag auch ihre psychologische Existenz natürlich von dem Acte der Apprehension abhängig sein. Sie „gelten“ auch abseits der Apprehension; heute, morgen und alle Tage. Die Phrasen: „Die Zahl ist das Ergebniss des menschlichen Denkens und keine Eigenschaft der äusseren Dinge“ (260). „Ich bringe sie in das, was ich sehe, hinein und füge sie demselben hinzu“ (288) enthalten einen desultorischen Ueberschuss von Behauptung. Es gehört zu den „Grundlehren“, wo nicht der Logik, so der Philosophie überhaupt, zwischen dem objectiv Gültigen und dem Bewusstsein davon ebenso einen Unterschied zu machen, wie zwischen objectivem und subjectivem Sein, wie zwischen Natur und Wahrnehmung. Und gar 3) die Identitätssätze $7 = 3 + 4 = 2 + 5$ u. s. w. nur als „wahrscheinlich wahr“ und jede Abweichung von ihnen als nur „sehr schwer zu begreifen“ zu prädiciren, gehört zu den frivolsten, wie futilsten Behauptungen, die Jemand aufstellen kann. Ueber den fundamentalen Charakter des Raumes, der uns zu geometrischen Axiomen befähigt (kurz gesagt: seine Uniformität), wird von dem Skeptiker nichts bemerkt; er sagt nur, dass „die Zurückführung der geometrischen Axiome auf Verallgemeinerungen aus der Erfahrung in viel befriedigenderer Weise durchgeführt zu sein scheine, als die gleiche Zurückführung der arithmetischen Gesetze“ (251)[2]): wo zwar gegen den empirischen Ursprung überhaupt Nichts, wohl aber gegen die vorgebliche „Verallgemeinerung“

[1]) Sh. p. 289: ... they may have a better or worse digestion and so they may be better or worse arithmeticians.
[2]) p. 274.

(generalization) Alles zu sagen wäre. Die geometrischen Idealconceptionen sind keine „Verallgemeinerungen".

Was die Wissenschaft der wahrnehmbaren Dinge angeht, so ist sowohl das praktische Hauptinteresse an der Causalforschung und Induction, welches zugleich das ursprüngliche war, sowie auch der Process selbst in einigen Zügen [1]) in der SHUTE'schen Schrift richtig und zum Theil gelungen, ja geistreich dargelegt. Auch wir glauben, dass das nächste Interesse des Menschen auf erfolgreiche Zukunftserwartungen und ein für sie geeignetes Zeichensystem gerichtet ist. Auch wir wissen, dass das Lebensbedürfniss der Menschen nichts so sehr ausschliesst, als den unmotivirten Zweifel (S. 114). Auch wir wissen, dass bei vorhandener Vielheit gleichwerthig causirender, offenkundiger Antecedentien schon die Rücksicht auf Bequemlichkeit darauf führen muss, das durchgehend Gleiche, sie alle bindende, wenn auch mehr versteckte Agens zu suchen. Aber 1) nehmen wir keinen Anstand, dieses so herauspräparirte Element als Ursache anzusprechen, was der Skeptiker nicht mag (170 f.) [2]), 2) treibt uns die Möglichkeit, dass verborgene Gegenwirkungen einmal die bisherigen Erwartungen compromittiren könnten, niemals zu der Verzweifelung an dem Causalnexus der Natur selbst.

Nein: nachdem einmal der Satz, dass jede Veränderung ihre Ursache haben muss, sich aus antiken Chaos- und Zufallsphantasien und aus abergläubischen Wundervorstellungen in der modernen Wissenschaft zu einer allverbindlichen Forschungsmaxime erhoben hat, ist bisher niemals durch wirklich beobachtete und wohl controlirte Thatsachen Grund gegeben worden, an der Durchführung der Tendenz, solche Ursache auch jederzeit zu finden, irgendwo zu verzweifeln. Niemals endigt eine wissenschaftliche Untersuchung mit dem Geständniss, hier sei keine Ursache vorhanden, sondern höchstens eventuell mit dem, man habe sie noch nicht entdeckt. Und es bürgert sich immer mehr so zu sagen ein Vertrauen zur Natur und ihrer aetiologischen Consequenz ein, dem die vage Skepsis einfach abschmeckig erscheint, wie sie jedenfalls unfruchtbar ist [3]).

---

[1]) Es fehlt vor Allem die Berücksichtigung des quantitativen Moments.

[2]) p. 172: Now in any intelligible sense of the word 'Cause' φ (das gemeinsame Band der verschiedenen Ursachen) is not the cause of F (der Folgen).

[3]) Auch der Saturday-Reviewer findet hier seinen Clienten tempted into a paradox ... We make the assertion (von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs) because we cannot get on without it, and Nature, being in fact uniform, is justified of her children.

Im Angriff gegen die sogenannte „Gleichförmigkeit“ des Naturlaufs bringt der Autor zum Theil factisch richtige, zum Theil wüste Bemerkungen vor: beide sind gegen diese Gleichförmigkeit gleich ohnmächtig. Niemand leugnet, dass der Mensch unter wechselnden Bedingungen lebt. Aber die grosse Revolution, welche frühere Arten vernichtet und den Menschen hochgebracht hat und der ähnlich eine zweite für die Zukunft möglich sein soll, ist ein — Traum: Natura non facit saltus. Es wäre zu wünschen, dass der Autor die prähistorischen Phantasien, durch welche er die Logik und Wissenschaftslehre zu entkräften sucht, etwas unter die Disciplin Lyell-Darwin'scher Allmählichkeits- und Entwicklungslehren nähme [1]). Und wie tumultuarisch sich auch die Lebensbedingungen der organischen Wesen überhaupt und des Menschen im Besonderen jemals ändern sollten: es wird sicher nicht ohne gesetzlich wirkende Ursachen sein. Und astronomische Vorausberechnungen, wie spectrale Analysen haben uns gelehrt, unsern Horizont wie unsere Causalitätsansprüche so weit auszudehnen, dass das resignirte Gerede von unserer Beschränkung auf unsern Planeten etwas pueril herauskommt.

Die Variabilität der individuellen Wahrnehmungen ist ja eine unbezweifelbare Thatsache. Aber unter Natur verstehen wir auch nicht den Inbegriff der factischen — oft genug einander diametral widerstreitenden — Wahrnehmungen wechselnder Individuen. Sondern 1) muss das Factische bis in's Unendliche hinein durch das eventuell nach Gesetzen des Zusammenhangs Mögliche completirt werden; und 2) setzen wir einen Inbegriff möglicher Normal-Perceptionen, d. h. auf dieselben Bedingungen reducirter Perceptionen voraus, die zu Grunde legend, wir sogar die factischen Wahrnehmungen selbst causalgesetzlich zu „erklären“, abzuleiten uns bemühen. Auch diese wissenschaftliche Unternehmung hat bisher so erfolgreichen Fortgang gehabt, dass wir uns vorläufig durch sogenannte skeptische Einfälle und Spielereien nicht stören zu lassen brauchen.

Gewiss ist fundamental wirklich nur das gegenwärtig im Bewusstsein Stehende. Und insofern kann man sogar sagen, dass auch die Zukunft Wirklichkeit, aber auch nur so viel Wirklichkeit habe, als sie sich in Erwartungen der Gegenwart darstelle. Aber von dieser so zu sagen psychologischen, subjectiven oder

---

[1]) Auch sein wohlgeneigter Recensent weiss denn doch nicht, by what right Mr. Sh. asserts in any sense relevant to this question that at certain times Nature „takes great leaps“.

instantanen Wirklichkeit hat auch die Vergangenheit nur so viel, als noch im Bewusstsein jeweilig lebendig ist. Jedoch neben und ausser dieser Wirklichkeit haben Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine gleichwerthige objective Wirklichkeit, die nach beiden Seiten a parte ante und a parte post von jedem Lebemoment in's Unendliche läuft. Und in Beziehung auf sie steht bei allen unsern Urtheilen, mögen es Erinnerungen, Ergebnisse historischer Forschung, Wahrnehmungen oder Erwartungen sein, die Frage, wie viel davon der objectiven Wirklichkeit entspricht; nur das mit ihr Congruente ist „wahr"; und das Wahre gilt heute wie früher und später. Wir sind unsererseits überzeugt, dass „wahre" Aussagen von der Zukunft in Rücksicht auf das Allgemeine, Gesetzliche und Constante sich in sehr weitem Umfange, aber innerhalb gewisser Grenzen sich auch über das Particuläre, ja Einzelne thun lassen. Die astronomischen Voraussagen auf Grund des Newton'schen Gravitationsgesetzes und der jeweiligen Constellation erwähnt der Skeptiker selbst (232). Auch wagt er von sich aus ein Zukunftsbild über das Verhältniss des Menschen zu dem sprachlich geleiteten Denken [1]), das unter der Voraussetzung, dass die Schriftzeichen beim Lesen zum Theil nicht in hörbare Laute übertragen werden, sowie dass fortschreitend immer mehr geschrieben und gelesen, als gesprochen und gehört wird, ebenso viel Begründung wie Erfüllungswahrscheinlichkeit hat. Jedenfalls kann es nur die „objective" Zukunft, wenn sie in das Bewusstsein der im Denkverkehr stehenden Menschen fallen wird, wahr machen. Jetzt, vorläufig, ist es ein Anspruch, eine Phantasie.

Auch sonst zeigt das Buch, dass die Auffassungen und Gesetze, die der Verf. skeptisch bemängelt, sein eigenes Denken thatsächlich (bewusst oder unbewusst) beherrschen. In dem trutzigen Abschnitt über die Wahrheit beruft er sich selbst auf das Streben „nach richtiger Erkenntniss" im Allgemeinen (215). Und er verpflichtet, wie seine feierlichen Gegner, den Leser auf die „gemeinsame Gebieterin die Wahrheit" (41) [2]). Den irrenden Wesen gegenüber werden Denjenigen bessere Chancen eröffnet, die häufiger „recht" haben „mit ihren Erwartungen kommender

---

[1]) S. 162: „Von Jahr zu Jahr nimmt das geschriebene Wort einen grösseren Theil der Aufmerksamkeit der Menschheit in Anspruch; und es lässt sich eine Zeit denken, wo die Vorstellungen von geschriebenen Wörtern in unserm Denken an die Stelle der Vorstellungen von gehörten Wörtern treten."

[2]) p. 106: Thus only will he act as a lover of Truth, our common mistress.

Ereignisse“ (174). Alle seine Deductionen stehen selbstverständlich unter der logischen Norm der Identitätsformel; auch die ontologischen Ziele derselben schweben dauernd vor. Er fordert, dass strenge daran festgehalten werden müsse, dass zwischen den eine Folge causirenden Antecedentien ein gemeinsames Merkmal als Verbindungsglied „gefunden werden kann“ (174)[1]. Er wendet sich selbst ein, dass die Erörterungen über Herstellung causaler Verbindungen auf Grund der Erfahrung und über Anpassung an die wechselnden Lebensbedingungen „die Vorstellung der Wirklichkeit der ursächlichen Beziehung einschliessen“ (266)[2].

Die Antwort, die er sich selbst auf das letzte Bedenken giebt, ist charakteristisch. 1) „Wenn wir aus Prämissen, welche die äusserliche Wirklichkeit der ursächlichen Beziehung voraussetzen, in gesetzmässiger Weise[3]) einen Schluss auf ihre bloss subjective und innerliche Natur ziehen können, dann . . . beweist der Widerspruch zwischen dem Schlusse und den Prämissen, dass in den Prämissen ein Widerspruch vorhanden ist“ (266). „In Folge dessen kann man sich weder für das Eine noch für das Andere entscheiden, sondern muss mit seinem Urtheile zurückhalten“ (270)[4]. 2) „Die geschichtliche Thatsache, dass sich beständig die äusseren Lebensbedingungen der Einzelnen und ihrer Rassen ändern, führt nothwendig(!) zur Leugnung der Theorie, welche die beständige Wiederkehr der objectiven Verursachung behauptet“ (268. 270).

Wer mag Autoren von so salopper Denkhaltung ernsthaft nehmen? Wer mag logisch denken, folgern und bei einer exclusiv gestellten Disjunction mit einem *οὐδὲν μᾶλλον* oder weder — noch vorbeigleiten? Wer kann den Wechsel der Lebensbedingungen einer Aufhebung jener Gleichförmigkeit der Natur gleich erachten, die Jedem vorschwebt, der strenge daran festhält, dass zu jeder Veränderung, wenn sie durch mannigfaltige Ursachen bewirkt zu werden scheint, eine diese alle beherrschende Thatsache, und sollte sie noch so versteckt liegen

---

1) p. 178: That such a link may be found, we must always firmly believe.

2) p. 291: Now both these expressions involve the notion of that very external nature of cause which we have taken upon ourselves to disprove, so that our conclusion is in fact contradicted by our premises.

3) d. h. doch an der Hand der auf dem Identitätsprincip ruhenden Logik!

4) Der letzte Satz aus U.'s „Zusammenfassung“.

und noch so oft vergriffen werden, muss entdeckt werden können (S. 174)? — —

Aber die spielerische Skepsis erweckt den Verdacht, anderweitige Tendenzen zu verdecken oder einzuleiten. Sehen wir uns in dieser Richtung um, so stossen folgende Mittheilungen auf. Zunächst in dem Abschnitte über die Induction eine spiritistisch gefärbte: „Der Erscheinung eines Geistes geht nach verschiedenen Erzählungen eine Reihe von Thatsachen(!) voran, aber ein constantes Element in diesen Thatsachen ist das Unglück oder die Unruhe einer gestorbenen Person (!). Dieses also können wir als das Verbindungsglied zwischen all den Erzählungen oder als die Ursache der Geistererscheinungen betrachten" (168)[1]. Ferner: Da er „die Vernunft" nur für einen „trüglichen Richter" hält, so ist es seine „ehrliche Ueberzeugung", dass sie „weder die Macht noch das Recht hat, über Wahrheiten, die einer andern Kraft des Menschen in einer Weise, die alle Erfahrung übersteigt, mitgetheilt werden, zu urtheilen" (28 f. 272. 274)[2].

Welches sind solche „Wahrheiten"? S. 230 werden als solche die „Verheissungen" der Bibel oder Gottes genannt: „Gott ist nicht ein Mensch, so dass er lügen könnte; darum offenbaren seine Worte seine Gedanken. Er kennt alle Dinge, deshalb umfassen seine Gedanken alles, was gewesen ist oder sein wird, ... wie unbegreiflich auch die Art und das Wesen seiner Erkenntniss für uns ist ..." [3]).

Kurz: das Wissen wird chicanirt, um zum Glauben, zum Glauben an Offenbarungen und Wunder Platz zu schaffen. „Der philosophische Skepticismus beseitigt diejenige Form der Religion, welche bloss vernunftgemäss sein will und keine Ansprüche erhebt auf Grund des Glaubens, welcher die Gewissheit der nicht gesehenen Dinge ist." Vor dem Glauben aber „beugt er demüthig

[1]) p. 169: The appearance of a ghost ... the cause of the ghostly apparition.

[2]) p. 134: as I hold that Reason is but a fallible judge even in matters of this world ... so I may candidly believe that if there be any other power in man or portion of men ... to which beliefs are spiritually communicated, Reason hath neither power nor right to judge of these beliefs. p. 296: ... given to some other faculty of mind or Soul in a fashion which transcends all experience.

[3]) p. 21: ... the promises of the Bible. It is true that one, at least, and perhaps all three of the kinds of experience which we have mentioned are inapplicable to God; but however incomprehensible the methods and nature of His knowledge ...

sein Haupt und masst sich nicht an, über sein Gebiet hinaus ein Urtheil zu fällen" (272)[1]. Die „Vernunft" ist eine „verfaulte Stütze" (273)[2].

Nehmen wir eine concrete Frage: Sind „Wunder" möglich? Da der reine Skepticismus die sogenannten „Gesetze der Natur" nur für „geschichtliche Darstellungen der Erfahrung einer Anzahl von Menschen" hält, so scheint es ihm „in keiner Weise unmöglich, dass eine neue, von der früheren abweichende Erfahrung gemacht werde"; er lässt „die Frage offen, mag sie nun auf Grund der Glaubwürdigkeit einzelner Augenzeugen oder auf Grund des geistigen Werthes oder der moralischen Bedeutung der Wunder überhaupt in bejahendem Sinne beantwortet werden"[3]. Ihn hindert „wenigstens seine philosophische Ueberzeugung nicht, sich zu einer Religion zu bekennen, die die Ueberzeugung von einer möglichen Störung der Ordnung der Natur durch den unmittelbaren Eingriff eines höheren Willens einschliesst. Er wird ferner in jeder Religion ... Geheimnisse suchen, die über den Verstand hinausgehen und sich unmittelbar an den Glauben wenden" (273)[4].

Man sieht, wie die Sache liegt. Man wird sich zu entscheiden haben, ob man die Grundvoraussetzungen aller aetiologischen Forschung, dass jedes Ereigniss seine immanente Ursache habe, dass dieselben Bedingungen zu aller Zeit und allerorten dieselben Folgen nach sich ziehen, dass die Verschiedenheit der nächsten Ursachen eines Vorgangs auf eine die verschiedenen Fälle bindende Identität Anweisung gebe, in Zweifel ziehen wolle zu Gunsten legendarischer Wundergeschichten und vorgeblicher Offenbarungen; ob man die „Glaubwürdigkeit" vorgeblicher „Augenzeugen" der Wunder für so überwältigend, die religiöse Ueberzeugung vermeintlicher Propheten für so verbindlich, den geistigen Werth und die moralische Bedeutung dessen, was wider Naturordnung und Vernunft geschehen sein soll und gelehrt wird, für so unzweifelhaft ansehen soll, dass man lieber Vernunft, Wissenschaft und Naturordnung herabsetzt, als den Versuch macht, die geoffenbarten Geheimnisse und die überlieferten Wundergeschichten psychologisch-historisch zu verständlichen und

---

[1] p. 296: ... she humbly bows her head ...
[2] p. 297: rotten prop.
[3] p. 298: either on the narrowly rational ground of the credibility of the witnesses or the wider religious ground of the spiritual value and moral import of the miracle itself.
[4] a. a. O.: Some mystery or mysteries which soar beyond the range of the Understanding and appeal directly to the Faith.

den moralischen Gütern des Lebens auf natürlichem, menschlichem Wege ihren Werth zu gründen. Für eine wirklich wissenschaftliche Geistesconstitution kann gar keine Frage sein, nach welcher Seite sie greifen wird. —

Es erübrigt noch, über die KAFTAN-UPHUES'sche „Erweiterung" der SHUTE'schen Wahrheitslehre ein Wort zu sagen. SHUTE hatte die „Wahrheit" in der Uebereinstimmung der Rede mit dem Gedachten und des Gedachten mit den Thatsachen der Erfahrung gesehen; daneben aber auch eine Begründung durch „geistigen Werth und moralische Ueberzeugung" zugelassen. Hieran wird angeknüpft (U. 274). KAFTAN: „Wenn das Prädicat der Wahrheit nicht mehr an der sinnlich wahrgenommenen Thatsache haftet[1]), so drückt es schliesslich den Werth einer Theorie für das praktische Handeln aus" (K. 199. U. 295).

Wir sind nicht gemeint, das Prädicat Wahrheit von den hiermit eröffneten, letztlich auf das objectiv Gute, das „höchste Gut" gerichteten Fragen auszuschliessen. Auch wir finden es völlig begreiflich, wenn gefragt wird, ob und in wie weit im persönlichen oder socialen Interesse gemachte Entwürfe, ob und in wie weit Entwürfe der Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe der „Wahrheit", d. h. dem wohlbegründeten, auf den Lustwerth (Lustüberschuss) der Objecte, Handlungen und ihrer Folgen gegründeten Ideal entsprechen. Wir finden uns aber freilich auch dieser Aufgabe gegenüber in völligem Einklange mit den logischen und Naturgesetzen. Es handelt sich u. A. darum, durch correctes logisches Denken und fruchtbare Methoden der Natur diejenige Einsicht in ihr gesetzmässiges Verfahren abzuringen, welche uns am sichersten befähigt, die Zukunft vorauszusehen und uns auf dieselbe einzurichten, kurz gesagt: die Natur zu beherrschen. Auch unsere Philosophen berühren diesen baconischen Gedanken (vgl. U. 284 f. 290 f.): „Der erkennende Geist ordnet sich den Dingen über. Wissen ist Macht nicht bloss in dem Sinne, dass es zu erfolgreichem Handeln befähigt, sondern auch in dem Sinne, dass die Erweiterung des Wissens an und für sich schon das Bewusstsein der Weltherrschaft nährt" (K. 189 f.); oder wenigstens, das fügen wir im Sinne der Epikureer hinzu, von abergläubischer Furcht befreit.

Von diesem Punkte wird dann folgender Gedanke hergesponnen: „Das Streben nach Herrschaft über die Verhältnisse macht nun aber keineswegs den ganzen Inhalt des menschlichen

[1]) U. fügt im Sinne SHUTE's hinzu: „oder an den Erfahrungen von den Thätigkeiten unseres Geistes".

Lebens aus" (U. 288); die Hilfsbedürftigkeit des Menschen und die Unzulänglichkeit alles irdischen Glücks führt zu *Gott* und zu freiwilliger Unterordnung unter ihn. „Aber nicht bloss einem höheren Wesen unterwirft sich der Mensch, um sein Glück fest zu begründen und sicher zu stellen; er anerkennt auch die verpflichtende Kraft gewisser, das Gemeinwohl gegenüber der Eigennützigkeit zur Geltung bringender *Gesetze*, unterwirft sich einem *sittlichen Ideal*" (U. 289). „Der Ort, an welchem die sittlichen Ideale entstehen, ist das *sociale Leben* der Menschen. Menschen können nicht *zusammen leben*, ohne dass sich die Werthschätzung gewisser Güter ergiebt, welche die Sicherheit und den Werth ihres Lebens erhöhen. *Güter sind es der Gesammtheit*. Ohne Werthschätzung solcher, ohne eine entsprechende Fürsorge für die Erhaltung derselben kann ein Zusammenleben von Menschen auf die Dauer nicht bestehen. Und doch sucht der Einzelne ein solches und ist darauf angewiesen. Es liegt also eine natürliche Nöthigung zur Werthschätzung solcher Güter vor. Dennoch ist es im Einzelnen nicht Sache des natürlichen Willens, für ihre Erhaltung zu sorgen. Es lösen sich davon *Gebote* ab, welche dem einzelnen Gliede der Gesellschaft, namentlich dem neu Hineinwachsenden unter Androhung von *Strafe* eingeschärft werden. An ihnen entwickelt sich dann das Gefühl des *Sollens*, das Bewusstsein einer *Verpflichtung*, die von der eigenen Lust und Unlust unabhängig ist" (K. 157 f.).

Diese Entstehungsgeschichte der religiösen und moralischen Gefühle und Ideale ist gewiss nicht erschöpfend; auf der moralischen Seite fehlt z. B. neben der Rücksicht auf das Zusammenleben überhaupt (das ζῆν bei Aristoteles) die auf das möglichst *vollkommene* Zusammenleben, das Leben in der *Cultur*, in fortschreitend höheren Graden derselben (das εὖ ζῆν); aber sie enthält auch nichts wesentlich Falsches. Es ist indessen gar nicht abzusehen, wie sie in Shute'scher Weise mit den logischen Normen und den Gesetzen der Natur in Conflict gerathen oder weshalb sie einen unziemlichen Glauben an die Facticität von Wundern und „Offenbarungen" nothwendig machen sollte.

Zwischen *Natur* und *Geschichte* statuiren unsere Theoretiker folgenden Unterschied: In der Natur „ist die Regelmässigkeit der Veränderungen, die Gleichförmigkeit der Vorgänge *eine so grosse*, dass die Unterschiede, *welche dabei immerhin stattfinden*, keinen Gegenstand des Interesses bilden. Ganz anders verhält es sich mit dem geschichtlichen Leben der Menschheit. Hier fehlt die Regelmässigkeit und

Gleichförmigkeit des Naturgeschehens. Die Erkenntniss bleibt eine ungenaue, so lange sie das Einzelne nur als Ausdruck eines allgemeinen Begriffes oder Gesetzes ansieht“ (K. 185; ähnlich U. 279). „Der Mensch ist von Natur unbeständig und wechselnd; sein Handeln eine unregelmässige Folge von Erscheinungen“ (265). Freilich stehe auch er unter „Nothwendigkeit“; aber nur soweit er von dem „Gesetze der Lust und Unlust“ beherrscht werde; es gebe aber auch „menschliches Handeln frei von dieser Nöthigung“ (266). „Frei handelt das Subject, wenn das erregte Gefühl die objective Ueberlegung nicht unmöglich macht. Solche Freiheit eignet dem Menschen von Natur nicht, wird aber durch die Erziehung in ziemlichem, wenn auch verschiedenem Umfange erworben“ (268).

Wir nehmen Act davon, dass die Bewunderer Shute's von seiner skeptischen Behandlung der Naturgleichförmigkeit auf eine „so grosse“ Regelmässigkeit zurücktreten, „dass die Unterschiede keinen Gegenstand des Interesses bilden“. Wir unsererseits, zwischen oberflächlichen, handgreiflichen, augenfälligen und verborgeneren, tieferen, wissenschaftlichen Causalitätsverknüpfungen scheidend, geben für die ersteren jeden beliebigen Grad der Abweichung von stricter Gesetzmässigkeit und Ausnahmslosigkeit zu, beanspruchen aber für das wissenschaftliche Ideal der Causalanalyse absolute Gleichförmigkeit des Naturgeschehens.

Daneben glauben auch wir für alles menschliche Handeln einen Unterschied von dem Naturmechanismus annehmen zu müssen. Aber wir statuiren ihn in allem Geschehen, das in irgendwelchen Formen und Graden des Bewusstseins, seinen Lust- und Unlustgefühlen und bestimmenden (sicheren oder wahrscheinlichen) Zukunftserwartungen seine entscheidende Ursache hat. Gewiss nennen auch wir „frei“ ein Wesen, das alle relevanten Handlungsmomente zu überlegen im Stande ist; und auch wir halten diese Freiheit für ein Erziehungsergebniss, gegründet auf die Macht der Einübung und Gewöhnung, die keine „mechanische“ Potenz ist. Aber weder möchten wir damit eine vage Unbeständigkeit und Unregelmässigkeit der menschlichen Handlungen zulassen; noch glauben, dass wenn wir Zukunftsrücksichten nehmen und sociale Anforderungen auf uns wirken lassen, wir jemals über das „Gesetz der Lust und Unlust“ hinauskämen, welches Kaftan „als Vertreter einer Offenbarungsreligion“ (8) das „Gesetz der Sünde“ nennt (266). Alle Erziehung kann nur dahin führen, wie Platon sagte, Freude zu fühlen an dem, was man soll (χαίρειν οἷς δεῖ). Und der nicht völlig Durchgebildete thut das Rechte aus Furcht.

Ziehen wir die Summe, so stimmen wir mit dem Saturday-Reviewer[1]) durchaus nicht überein, obwohl wir grundsätzlich Freunde der englischen, der empiristischen Philosophie sind. Wir protestiren vielmehr gegen die dilettantischen und skeptischen Anläufe des undisciplinirten „common sense" auf die „Grundlehren der Logik" und Wissenschaft. Sie erinnern unwillkürlich an berühmte Worte KANT's über nicht ernsthaft zu nehmende „Ausdehnung der Zweifellehre" und über „gemeinen Menschenverstand" [2]). Wir finden die Skepsis um so deplacirter, je mehr sie sich vor Offenbarungen und Wundern „demüthig beugt". Wir sehen keine Veranlassung, „Offenbarungen" sofort als das zu nehmen, was sie zu sein beanspruchen; und halten gegen Wundergeschichten alle Mittel der Kritik und psychologischen Analysis offen: überall mit denselben Methoden, Normen und Voraussetzungen operirend, welche die Wissenschaft auch sonst beherrschen. Handeln ist uns etwas Anderes als Naturmechanismus. Aber die Werthe, von denen es bestimmt wird, sind durchweg von Lust und Unlust abhängig. Sociale Normen lassen sich ohne transcendente Ausflüge begreiflich machen. Und auch die religiösen Ideen und Hoffnungen bedürfen der Offenbarungen und Wunder nicht. Vielleicht findet der Uebersetzer SHUTE's in unsern Bemerkungen Veranlassung, noch einen Positionswechsel zu vollziehen.

Strassburg i. E. E. LAAS.

Selbstanzeigen.

Benn, Alfred, The Greek Philosophers. 2 vols. London 1882. Kegan Paul, French & Co. pp. 402 and 430.

The object of this work is to give an account of the Greek philosophers and their systems from Thales to Proclus, concluding with a sketch of modern thought considered as a development of Greek ideas. Throughout the history of philosophy is studied in close connexion with the history, of religion, physical science, literature, and general culture. While written so far as possible

[1]) Er hatte freilich für das Thörichteste, das Capitel von den „Necessary Truths" keinen Raum; aber er bemerkt doch auch darüber, es sei „in no way inferior to its predecessors" (p. 488).

[2]) Fortschritte (W. W., Ros. I, 493) und Prolegomena, Einl. (a. a. O. III, 8).

in a popular style, the work offers new views on various points of special interest to scholars. Among there may be mentioned the classification of the Sophists according to their respective preference for Nature or Convention; the analysis of Plato's Republic into a number of elementary social forms; the derivation of Aristotle's Categories from the common forms of interrogation; and the discovery in his cosmology of the ground plan on which every part of his system is constructed.

Lasswitz, Dr. Kurd, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt. Gekrönte Preisschrift. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1883. XV u. 246 S. 8. Preis 6 M.

Das Buch wendet sich an das gebildete Publikum, um das Interesse desselben für die auf Kants Kriticismus gegründete idealistische Weltanschauung zu erwecken. Zu diesem Zwecke wird nach einer Widerlegung des Materialismus die Lehre von der transcendentalen Idealität und empirischen Realität des Raumes und der Zeit, von den Kategorieen und den Ideen in populärer Sprache vorgetragen. Für den Philosophen dürfte der Abschnitt über die mathematische Spekulation und die Erörterung der Begriffe des Noumenon und des autonomen Ich durch die Art der Darstellung und Auffassung von Interesse sein, sowie die im Gegensatz zu Kant gegebene Begründung der Atomistik auf die kritische Erkenntnistheorie.

Wernicke, Alexander, Grundzüge der Elementar-Mechanik als Einleitung in die physikalischen und in die technischen Wissenschaften. Braunschweig, H. Schwetschke und Sohn, 1882. VIII u. 400 S. circa. — 3 M. circa.

Der erkenntnisstheoretische Standpunkt, den der Verfasser in seiner Studie (vgl. Vierteljahrsschrift 1882, III) in grossen Zügen skizzirt hat, soll in der vorliegenden Arbeit durch den Nachweis seiner Fruchtbarkeit gestützt werden.

Die Mechanik wird hier als mathematische Wissenschaft eingeführt: es handelt sich darum, diejenige Form derselben aufzufinden, welche für die Behandlung der physischen Bewegungen brauchbar ist, d. h. aus dem grossen Gebiete möglicher (denkbarer) Formen diejenige auszuscheiden, welche dem Wirklichen entspricht.

Diese Ausscheidung kann nur auf Grundlage der Erfahrung gelingen.

Bei der Ausführung ist namentlich in Bezug auf die üblichen Verwechslungen gewisser Sätze einer gesetzmässig gegebenen Erfahrung und gewisser Folgerungen aus willkürlich gewählten Definitionen eine weitergehende Klärung erstrebt worden.

Der philosophische Standpunkt des Verfassers, den derselbe a. a. O. als genetischen Kriticismus bezeichnet hat, erhält hier, wo er in entschiedenem Gegensatze zum Atomismus erscheint, eine neue Beleuchtung.

Philosophische Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte.

Heft 6 u. 7: Ths. Achelis: Psychol. Streitfragen. — R. Lehmann: Ueber d. Verh. des transscendentalen zum metaph. Idealismus. — F. Boas: Ueber den Unterschiedsschwellenwerth als ein Maass der Intensität psychischer Vorgänge. — W. Schuppe: Zur „voraussetzungslosen Erkenntnisstheorie“. — Colsenet, La vie inconsciente de l'esprit; Zart, Einfluss der engl. Philosophie etc.; Adamson, Fichte; Lange, Gesch. d. Materialismus, 4. Aufl.; Simoncelli, L'uomo ed il bruto paragonati etc.; A. Bain, James Mill etc.; and John Stuart Mill; Fichte's Reden an die deutsche Nation, hrsg. von Vogt; Schurman, Kantian Ethics etc.; W. Wallace, Kant; angez. von E. Schaarschmidt. — v. Hartmann, Das relig. Bewusstsein der Menschheit etc.; bespr. von Melzer. — Zimmermann, Anthroposophie im Umriss; bespr. von A. Richter. — Fr. Hoffmann, Philos. Schriften, Bd. VIII; angez. von Rabus. — Litteraturbericht: Mainzer; Mahaffy; Dembrowski; Heinze; Doherty; Rethwisch; Radenhausen; Stille; Melzer; Reiff; Hess; Franke; Deisenberg; Pfisterer; Kriegsmann; F. Schultz; Herbst. — Bibliographie etc.

Heft 8: E. Wille, Kant's Lehre von der ursprünglich-synth. Einheit der Apperception. — E. v. Hartmann: Die Grundbegriffe in Lasson's Rechtsphilosophie. — B. Erdmann, Nachträge zu Kant's Kr. d. r. V. und: Reflexionen Kant's zur kr. Ph.; Reicke, Ein ungedrucktes Wort Kant's etc.; Simplicii in Arist. Physic. libr. quatt. priores ed. H. Diels; Simplicii in libr. Arist.

de anima ed. M. Hayduck; Leibniz' Phil. Schriften, hrsg. von Gerhardt, Bd. 5; angez. von E. SCHAARSCHMIDT. — Edw. Wallace, Aristotle's psychology in Greek and English; bespr. von E. — Egger, La parole intérieure; bespr. von R. LEHMANN. — Philos. Studien. Hrsg. von W. Wundt. Bd. I, Hft. I; bespr. von A. HORWICZ. — Litteraturbericht: Peters; Dreher; Plumacher; Radestock. — Bibliographie etc.

Heft 9 u. 10: E. FEUERLEIN: Die Idee der Verantwortung und ihre Stelle in Recht, Politik, Ethik. — J. M. VOLD: Kant's Teleologie. — P. NATORP: Analekten zur Gesch. der Philos. — J. NATHAN: Vom Gesetz der vielen Ursachen. — H. Sommer, Ueber d. Wesen u. d. Bedeutung der menschl. Freiheit; Ders., Der Pessimismus u. d. Sittenlehre; Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie; bespr. von BAUMANN. — Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft; bespr. von BERTLING. — Herbart's Sämmtl. Werke, hrsg. von Kehrbach; angez. von SCHAARSCHMIDT. — LIPPS: Logisches zur Abwehr. — Litteraturbericht: Meurer; Talamo; Benloew; Spathakes; G. Voigt; Suphan; Martin; Kuttner. — Bibliographie etc.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, redigirt von H. ULRICI und A. KROHN. (Halle, Pfeffer.)

Band 80, Heft 2: J. KREYENBÜHL: Die Teleologie als Weltanschauung. I. — H. SIEBECK: Der Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie. — J. L. A. KOCH: Der menschl. Geist u. seine Freiheit. — M. EISLER: Die Quellen des Spinozistischen Systems. — Recensionen: Frohschammer; E. Pfleiderer; Masaryk; Döring; Hellenbach; Liard; Lazarus; Glogau; J. H. Löwe. — Bibliographie.

Band 81, Heft 1: J. KREYENBÜHL: Die Teleologie als Weltanschauung. II. — E. DREHER: Ueber das Sittengesetz. — J. VOLKELT: Wiedererweckung der Kantischen Ethik. — G. FREGE: Ueber die wissenschaftl. Berechtigung einer Begriffsschrift. — A. KROHN: Zur Erinnerung an H. Lotze. — J. L. A. KOCH: Ueber die Seelenvermögen. — REHMKE: Physisch oder psychisch? — Recensionen: L. Stein; R. Grassmann; Gass; Bergmann; Neudecker; Fr. Schultze. — Antikritik von HEMANN; Antwort von SIEBECK. — Bibliographie.

Band 81, Heft 2: J. KREYENBÜHL: Die Teleologie als Weltanschauung. III. — O. CASPARI: Herbart's Realismus u. das Problem der Idee als Musterbild mit Rücksicht auf R. Zimmermann's Anthroposophie. — B. MÜNZ: Die vorsokratische Ethik. — E. ZÖLLER: Die philos. Forschungen in Schweden. — Recensionen:

Henle; v. Hartmann; Kirchner; Sigwart; Dreher (Selbstanzeige). — Bibliographie.

Band 82, Heft 1: SCHUPPE: Was sind Ideen? — APRENT: Zur Erkenntniss des Wesens der Materie. — ACHELIS: Ueber die sog. reine Erfahrung des Empirismus. — Recensionen: Teichmüller; R. E.; A. Wernicke; Stuckenberg: Morris; Dreher; Büchner; Grapengiesser; Günther-Knoodt; Thiele; Martensen; K. Werner; neuere ital. Litteratur. — Bibliographie.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.

Jahrgang 8, Heft 1: CH. LÉVÊQUE: L'esthétique musicale en France. III. Psychologie de l'orchestre et de la symphonie. — G. SÉAILLES: Philosophes contemporains: M. J. Lachelier. — G. TARDE: La statistique criminelle du dernier demi-siècle. — Notes etc: P. TANNERY et A. FOUILLÉE: La liberté et le temps. — Analyses etc.: Watson, Kant and English critics; Romanes, Animal intelligence. — Revue des Périodiques anglais. — Correspondance: L. DAURIAC: Sur la mémoire de l'intonation.

Heft 2: F. BOUILLIER: De la responsabilité morale dans le rêve. — TH. RIBOT: L'anéantissement de la volonté. — J. JOLY: Les origines du droit dans leur intégralité. — Analyses etc.: Ch. Darwin, Rôle des vers de terre etc.; Bergmann, Grundprobleme der Logik; Grot, K Voprosu o reformii Logikii. — Notices bibliographiques: Netter; Arréat. — Revue des Périodiques. — Correspondance: A propos de la réforme du baccalauréat.

Heft 3: CH. RICHET: La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme. — GUYAU: Critique de l'idée de sanction. — SÉAILLES: Philosophes contemporains: M. Lachelier (2e et dern. art.). — Analyses etc.: Max Müller, Kant's Critique of pure Reason; de Seoane, Philosophie elliptique du latent opérant; Cesca, Il nuovo realismo contemporaneo. — Revue des Périodiques étrangers. — Correspondance: M. POLETTI: A propos de la statistique criminelle.

La Philosophie Positive.

Jahrgang 15, Heft 4: G. WYROUBOFF: Autocratie et Nihilisme. — E. DE ROBERTY: Le passé de la Philosophie (suite). — H. BLONDEL: L'ouverture de la Corée et la politique française dans l'Extrême-Orient. — X..: La réforme militaire en France. — AMAGAT: L'élection des magistrats des six tribunaux civils du département de Paris en 1790 etc. — AD. DE FONTPERTUIS: La Bulgarie et la Roumanie. — E. NOËL: Ni A, ni B (suite).

— L. ARRÉAT: La religion de George Sand à propos de sa *Correspondance*. — Bibliographie.

Mind.

Heft 29: G. C. ROBERTSON: Psychology and Philosophy. — A. SIDGWICK: Propositions with a View to Proof. — BAIN: On Some Points in Ethics. — H. SIDGWICK: A Criticism of the Critical Philosophy. I. — Notes and Discussions: Subjectivity in Philosophy: A Reply, by S. H. Hodgson; The Utilitarian 'Ought', by E. GURNEY. — Critical Notices: Martineau's A Study of Spinoza, by FR. POLLOCK; The Alternative, by J. BURNS-GIBSON; Guthrie's On Mr. Spencer's Unification of Knowledge, by G. ALLEN; Bowne's Metaphysics, by C. READ; Schneider's Der menschl. Wille, by J. SULLY. — New Books. — Correspondence. — Miscellaneous.

La Filosofia delle Scuole Italiane.

Band 26, Heft 3: T. RONCONI: Del nome comune. — G. S. TEMPIA: Il valore educativo degli studî sociali e la cultura femminile. — A. PAOLI: La logica di Gugl. Wundt. — F. TOCCO: F. Masci, Le idee morali in Grecia prima di Aristotele. — B. BERTINARIA: Fondamenti filosofici delle scienza politica. — T. MAMIANI: Di nuovo del primo fatto e del primo vero. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Band 27, Heft 1: F. BERTINARIA: Fondamenti filosofici della scienza politica. — A. MACCHIA: Pensieri di filosofia (lettera). — R. BOBBA: Il problema della conoscenza secondo l'empirismo fisiologico e la filosofia sperimentale di Aristotele. — P. RAGNISCO: Il Principio di contraddizione. — L. FERRI: Il fenomeno nelle sue relazioni con la sensazione, la percezione e l' oggetto. — T. MAMIANI: Del senso morale e del libero arbitrio. — Bibliografia: L. Ferri. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Rivista di Filosofia Scientifica.

Jahrgang 2, Heft 3: G. CANESTRINI: Carlo Darwin e la Biologia. — A. JÉHAN DE JOHANNIS: Sull' universalità e preminenza dei fenomeni economici. — L. PAOLUCCI: Studi di Psicologia comparata. — Il Linguaggio degli Uccelli: I. Sulla struttura fonetica delle voci usate dagli Uccelli. — E. FERRI: Le ragioni storiche della scuola positiva di Diritto criminale. — Rivista analitica: G. Cattaneo, Le Colonie lineari e la morfologia dei Molluschi (A. BATELLI); A De Bella, Prolegomeni di Filo-

sofia (E. Morselli). — Rivista bibliografica: Angiulli; Peirce; Bresch; Hutton; Bouverie-Pusey; Schlesinger; Loria; Dessaigne; Nicolas; Ludewig. — Rivista dei Periodici. — Notizie etc.

Heft 4: T. Vignoli: L'eredità dell' indole morale, secondo la dottrina generale dell' evoluzione. — G. Marinelli: Il Darwinismo e la Geografia. — E. Ferri: Studi di Psicologia comp. — Le uccisioni criminose tra gli animali. — G. Celoria: L'energia termica del sole (a proposito d'una nuova ipotesi di W. Siemens). — G. Buccola: Sulla durata delle percezioni olfattive, nota di psicologia sperimentale. — Riv. sint.: A. Fais: La teoria dinamica del calore. — Riv. anal.: Lubbock, Ants, Bees and Wasps etc. (E. Morselli); A De-Candolle, L'origine des plantes cultivées (O. Mattirolo). — Riv. bibliogr.: Nicotra-Sangiacomo; Sole; Lanciano; Bencivenni; Plumacher; Büchner; Ratzel; Soury. — Rivista dei Periodici. — Notizie etc.

Bibliographische Mittheilungen.

Aristote, Poétique et Rhétorique; traduction entièrement nouvelle d'après les dernières recensions du texte, par Ch. Emile Ruelle. In-12. 3 fr.

Aristoteles, Organon. Uebers. u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. 5 Thle. in 1 Bd. gr. 8. (XII, 82; XX, 150; XXXI, 103; XXXVI, 205 u. XXVI, 66 S.) Heidelberg, Weiss' Verl. 6 M.

Benn's, Alfred Wm., The Greek Philosophers. 2 vols. 8vo. 1 l. 8 s.

Berger, Dr. **Mor., der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus u. Idealismus.** Gemeinfasslich dargestellt. gr. 8. (VII, 346 S.) Triest, Dase. 6 M.

Bergmann, Prof. Dr. **Jul., die Grundprobleme der Logik.** gr. 8. (IX, 196 S.) Berlin, Mittler & Sohn. 4 M.

Best's, W. M., The Principles of the Law of Evidence. 7th Edition. By J. M. Lely, Esq. Roy. 8vo. 1 l. 12 s.

Bibliothek, philosophische, hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 304—312. Lfg. 8. Heidelberg 1883, Weiss' Verl. à 50 Pf.

Inhalt: 304—307. Die Topik d. Aristoteles. Uebers. von J. H. v. Kirchmann. (XXXVI, 205 S.) — 308. 309. Erläuterungen dazu von J. H. v. Kirchmann. (VI, 130 S.) — 310. 311. Aristoteles' sophistische Widerlegungen. Uebers. u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. (XXVI, 66 S.) — 312. Erläuterungen dazu. Von J. H. v. Kirchmann. (VI, 64 S.)

Braid, J., der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Deutsch hrsg. v. Prof. W. Preyer. gr. 8. (X, 287 S.) Berlin, Paetel. 10 M.

Brentano, Frz., offener Brief an Hrn. Prof. Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift üb. die Lehre d. Aristoteles von der Ewigkeit d. Geistes. gr. 8. (36 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. 1 M.

Brentano, Dr. Frz., üb. den Creatianismus d. Aristoteles. [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss.“] Lex.-8. (34 S.) Wien, Gerold's Sohn. 60 Pf.

Bullinger, Gymn.-Prof. Ant., Aristoteles' Nus-Lehre [de an. III, c. 4—8 incl.], interpretirt. gr. 8. (XVI, 73 S.) Dillingen. (München, Th. Ackermann.) 1 M. 20 Pf.

Caro, E., M. Littré et le positivisme. In-12. 3 fr. 50.

Caspari, Prof. Dr. O., Hermann Lotze in s. Stellung zu der durch Kant begründ. neuesten Gesch. der Philosophie. Eine kritisch-histor. Studie. gr. 8. (VII, 122 S.) Breslau 1883, Trewendt. 3 M.

Cesca, G., L'evoluzionismo di Erberto Spencer: esposizione critica. Verona. in-16. pag. VIII—196. L. 2. 50.

Commer, Prof. Dr. Ernst, System der Philosophie. 1. Abth. gr. 8. (VI, 186 S.) Münster, Nasse. 2 M. 80 Pf.

Cornoldi, G. M., Il rosminianismo sintesi dell' ontologismo e del panteismo: libri tre. Roma. in-8 gr. pag. 451. L. 5.

Duemmler, Ferd., Antisthenica. gr. 8. (76 S.) Halis. (Berlin, Weidmann.) 1 M. 60 Pf.

Eschenauer, A., La Morale universelle. Essai sur l'universalité des principes de la morale. 2e édition. In-8. 7 fr. 50.
Couronné par l'Académie française. — La 1re édition est de 1874.

Fechner, Gust. Thdr., Revision der Hauptpuncte der Psychophysik. gr. 8. (XII, 427 S.) Leipzig, Breitkopf & Härtel. 8 M. 50 Pf.

Ferri, L., La Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours (Histoire et critique). In-8. 7 fr.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

Feuerbach's, Ludw., sämmtliche Werke. 7. Bd. A. u. d. T.: Das Wesen des Christenthums. 4. Aufl. gr. 8. (456 S.) Leipzig, O. Wigand. 6 M. 75 Pf.

Fischer, Kuno, Geschichte der neuern Philosophie. 4. Bd. A. u. d. T.: Immanuel Kant u. seine Lehre. 2. Thl. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 3. neu bearb. Aufl. gr. 8. (XVIII, 516 S.) München, Bassermann. 10 M.

Gilardin, A., Considérations sur les divers systèmes de psychologie. In-8. 7 fr. 50.
Œuvres inédites publiées par le fils de l'auteur.

Günther, Ant., Anti-Savarese. Hrsg. m. e. Anh. v. Pet. Knoodt. 8. (XII, 318 S.) Wien 1883, Braumüller. 6 M.

Haffner, Dr. Paul, Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte u. Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien. 2. Bd. 2. Abth. gr. 8. Mainz, Kirchheim. 3 M. 80 Pf.

Herbart's, Joh. Frdr., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl., hrsg. von G. Hartenstein. 2. Abdr. gr. 8. (VIII, 360 S.) Hamburg, Voss. 4 M.

Jahn, Lehr. Max, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehrbuch f. Seminaristen, Studierende u. Lehrer. gr. 8. (VIII, 158 S.) Leipzig 1883, Frohberg. 2 M.

Janet's, Paul, Final Causes. Translated by W. Affleck, B.D. Preface by R. Flint, D.D., &c. 2nd Edition. 8vo. 12 s.

Jeanmaire, Ch., L'Idée de la personnalité dans la psychologie moderne. In-8. 5 fr.

Ignatius, Frdr., de Antiphontis Rhamnusii elocutione. Diss. inaug. gr. 8. (32 S.) Göttingen 1882, (Vandenhoeck & Ruprecht). 1 M.

Joly, H., Résumé de philosophie; éléments de la méthode, principes de la morale. Rédigé conformément au programme prescrit pour les examens du baccalauréat es-sciences. In-12. 1 fr.

Isenkrahe, Pfr. **C. Th., Idealismus od. Realismus?** Eine erkenntnisstheoret. Studie zur Begründg. d. letztern. gr. 8. (VI, 182 S.) Leipzig, F. Fleischer. 3 M.

Liebmann, Otto, üb. philosophische Tradition. Eine akadem. Antrittsrede. gr. 8. (32 S.) Strassburg, Trübner. 1 M.

Lotze, Herm., Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesgn. gr. 8. (III, 112 S.) Leipzig, Hirzel. 1 M. 80 Pf.

Marion, H., Leçons de morale. In-12. 4 fr.

Mazel, le pasteur **A., L'Individualisme, son principe et ses conséquences.** Gr. in-8. 1 fr. 75.

Melzer, Dr. **Ernst, Lessings philos. Grundanschauung.** Eine hist.-philos. Abhandlg. gr. 8. (30 S.) Neisse, Graveur's Verl. 50 Pf.

Mezzera, G., Risposta al libro del p. Gio. Maria Çornoldi „Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo". Milano. in-8. pag. XLVIII—303. L. 3.

Mivart's, St. George, Nature and Thought: an Introduction to a Natural Philosophy. 8vo. 10 s. 6 d.

Müller's, Max F., Introduction to the Science of Religion. 4 Lectures. New Edition. Cr. 8vo. 7 s. 6 d.

— — **Lectures on Origin and Growth of Religion,** as illustrated by Religions of India. New Edit. Cr. 8vo. 7 s. 6 d.

Murray's Compendium of Logic. With an Accurate Translation and Commentary by John Walker. New Edition. Fcp. 3 s. 6 d.

Perty, Prof. Dr. **Max., ohne die mystischen Thatsachen keine erschöpfende Psychologie.** gr. 8. (V, 66 S.) Leipzig, C. F. Winter. 1 M.

Peters, Dr. **Carl, Willenswelt u. Weltwille.** Studien u. Ideen zu e. Weltanschauung. gr. 8. (XIV, 404 S.) Leipzig, Brockhaus. 8 M.

Philosophical Classics for **English Readers:** Hamilton. By John Veitch. Fcp. 3 s. 6 d.

Philosophical Criticism, Essays in. Edited by Andrew Seth and R. B. Haldane. Preface by Edward Caird. 8vo. 9 s.

Platons Alcibiades I et II., Amatores, Hipparchus, Theages. Ed. Mart. Schanz. Ed. ster. gr. 8. (S. 107—197.) Leipzig 1882, B. Tauchnitz. 45 Pf.

Plato's Republic. Book I. Edited with Notes, Introduction, and Appendices by E. G. Hardy, M.A. Cr. 8vo. 3 s.

Poulin, P., Dieu selon la science. Nouvelle édition revue et corrigée. In-12. 5 fr.

La 1re édition a été publiée à Bruxelles en 1875.

Pressensé, E. de, Les Origines. Le Problème de la connaissance. Le Problème cosmologique. Le Problème anthropologique. L'Origine de la morale et de la religion. In-8. 7 fr. 50.

Prost, A., Les Sciences et les arts occultes au XVIe siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres. Tome II. In-8. 7 fr. 50.

Rehmke, Johs., der Pessimismus u. die Sittenlehre. Eine Untersuchung. gr. 8. (130 S.) Leipzig 1882, Klinkhardt. 1 M. 60 Pf.

Réville, A., Histoire des Religions. I. Les Religions des peuples non civilisés. 2 vol. in-8. 12 fr.

Rochas, A. de, La Science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité. Gr. in-8. 10 fr.

Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, hrsg. von Rud. Virchow u. Fr. v. Holtzendorff. 403—404. Hft. gr. 8. Berlin, Habel.

Inhalt: 403. 404. Die Idee d. ewigen Völkerfriedens. Von Frz. v. Holtzendorff. (72 S.) 1 M. 20 Pf.

Schneider, Dr. **Ceslaus Maria, Natur, Vernunft, Gott.** Abhandlung üb. die natürl. Erkenntniss Gottes, nach der Lehre d. hl. Thomas v. Aquin dargestellt. Gekrönte Preisschrift. gr. 8. (XII, 353 S.) Regensburg, Manz. 5 M.

Schneidewin, Dr. **Max, drei populär-philosophische Essays.** gr. 8. (52 S.) Hameln, Fuendeling. 75 Pf.

Simoncelli, prof. **A., L'uomo ed il bruto paragonati sotto l'aspetto psicologico-metafisico.** Padova. in-8. pag. XVI—517. L. 10.

Spinoza: Four Essays by Land, Kuno Fischer, J. Van Vloten, and Ernest Renan. Edited by Prof. Knight. 8vo. 5 s.

Spitta, Privatdoc. Dr. **Heinr., die Schlaf- u. Traumzustände der menschlichen Seele,** m. besond. Berücksicht. ihres Verhältnisses zu den psych. Alienationen. 2. stark verm. Aufl. gr. 8. (XXIII, 420 S.) Tübingen, Fues. 8 M.

Stricker, Prof. Dr. **S., Studien üb. die Association der Vorstellungen.** Mit e. Abbildg. in Lichtdr. gr. 8. (III, 96 S.). Wien, Braumüller. 3 M.

Tagliaferri, A., Saggi di critica filosofica e religiosa. Firenze. in-8. 2 vol. L. 10.

Valeriani, prof. **V., L'infinito nelle scienze matematiche e naturali.** Padova. in-8. p. 119. L. 3.

Vallier, C. A., De l'Intention morale. In-8. 3 fr. 50.

Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie u. Philosophie. Jahrg. 1882. 4 Hfte. gr. 8. (72 S.) Leipzig, Hinrich's Verl. à Bog. 20 Pf.

Vorträge, philosophische, hrsg. v. der philosoph. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 3. Hft. gr. 8. Halle, Pfeffer. 1 M. 20 Pf.

Inhalt: Die Entwickelung d. religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann. Von Prof. Dr. A. Lasson, nebst der dabei stattgehabten Diskussion. (79 S.)

Zeller, Ed., üb. Begriff u. Begründung der sittlichen Gesetze. [Aus: „Abhandlgn. d. k. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin".] gr. 4. (35 S.) Berlin, (Dümmler's Verl.). 1 M. 50 Pf.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Das kategoriale Gepräge des Denkens

in seinem Einflusse auf die Probleme der Philosophie, insbesondere der Erkenntnisstheorie.

Im einfachen nackten Satz der Grammatik werden als Bestandteile Subject und Prädicat unterschieden. Als ersteres fungirt ein Substantivum oder ein anderer mit Geltung des Substantivum gebrauchter Redeteil, als letzteres bald ein Substantivum oder Adjectivum mit der leeren Copula, bald ein inhaltsvolles Verbum. Das logische Skelett dieses einfachsten Satzgebildes ist die kategoriale Beziehung zwischen den Begriffen Ding und Eigenschaft, wobei wir vorderhand der Kürze wegen unter Eigenschaft neben dem ruhenden, beharrlichen Merkmal auch den vorübergehenden Zustand, die Thätigkeit oder Wirksamkeit des Subject-Dinges mitverstehen wollen. Die natürliche Entwicklung des Individuums wie der Völker und der ganzen Menschheit bringt und brachte es mit sich, dass die Denkacte sich zunächst an Anschauungen, an die sinnlich gegebenen und erlebbaren Dinge und Ereignisse der alltäglichen Erfahrung anschlossen. Hierbei ist nun das Subject-Ding im Vergleich mit dem Prädicate stets ein Zusammengesetztes und Selbständiges, das von dem Prädicate insofern unabhängig ist, als es für sich anschaubar und denkbar ist, auch wenn wir von dem Bestandstücke, welches das Prädicat meint, vollständig absehen, sei es, um ein zweites Bestandstück zu fixiren und zur Prädication zu verwenden, sei es auch, um für den Augenblick wenigstens auf jede Prädication zu verzichten.

Wenn ich urteile „Der Hund bellt“ oder „Der Ofen glüht“, so ist klar, dass die Integrität des Hundes oder Ofens von dem gegenwärtigen Bellen oder Glühen nicht abhängt, mit anderen Worten, dass in der Wahrnehmung eines derartigen Individuums ohne Alterirung unserer begrifflichen Auffassung desselben statt des Bellens oder Glühens ebensogut ein conträrer Gegensatz davon gegeben sein könne. Hier haben wir die Heimat des Dingbegriffes, jenes nicht näher zu beschreibenden, sondern nur erfahrbaren In- und Miteinanderseins von ruhenden oder wechselnden Wahrnehmungsdaten, die in Beziehung zu einander, d. h. zu dieser ihrer zeitlichen und räumlichen Coexistenz bezw. Contiguität als Eigenschaften oder Zustände gedacht werden, während ihre Einheit, ihr im Rahmen derselben gesetzliches Beharren und Zusammenhängen, ihre gesetzliche gegenseitige Abhängigkeit in der Veränderung, für sich abstrahendo herausgehoben und festgehalten, die Dingheit, gleichsam den — freilich nur intelligiblen — Krystallisationspunkt bilden, an den jene Data als „Eigenschaften“ anschliessen. Insofern jede dieser „Eigenschaften“ ihre Existenz hat innerhalb des Rahmens jenes Datencomplexes, auf den durch den Urteilsact der Begriff „Subject-Ding“ applicirt wird, so gilt das Ding ontologisch als ein dem Range nach Höherstehendes; als der Stoff für die Analysen, die der Prädication bedingend vorausgehen, gilt es als das ursprünglichere, solidere Sein, dessen jegliche Denkaction zu ihrer Grundlage notwendig bedarf.

Schon das naive Denken vollzieht in seiner Art diese Entgegensetzung; die raumerfüllenden Dinge und deren zeiterfüllende Schicksale setzen ihm, sei es in ganz naiv-roher Weise oder in naturwissenschaftlich-theoretischer Metamorphose, die Wirklichkeit zusammen, um deren willen es überhaupt ein inhalt- und sinnvolles Denken gebe. Dabei übersieht aber diese naturalistische Erkenntnisstheorie vollständig die Correlativität des Ding-Begriffes mit dem der Eigenschaft oder des Merkmals, sie verschliesst sich der so leicht zu constatirenden Thatsache, dass diese Correlatbegriffe ihre Heimat

und Geltung innerhalb des menschlichen Denkens haben. Wer von diesem glaubt absehen zu müssen, sieht in Wahrheit zugleich von der Dingwelt als solcher ab, und der übrigbleibende Rest ist ein unqualificirbares, weil eben dem Denken unnahbares Chaos. Mit der Dingheit wird der erfahrbaren Wirklichkeit Gesetz und Regel, Sinn und Zusammenhang geraubt und es bleibt nunmehr nur noch das Problem bestehen, welche ontologische Dignität diesem „Ursprünglich-Gegebenen“ [1]), diesem irrationalen „Rohstoff“ der Erfahrung zuzumessen sei. Dieses Problem aber weiter zu verfolgen, beabsichtige ich für den Augenblick noch nicht. Ich hebe jetzt nur das Doppelte hervor, dass das Denken in jedem beliebigen Stadium der Reflexion geneigt ist, sich selbst als Thätigkeit (und Thätigkeitsheerd) seinen Inhalten, an und in denen es sich verwirklicht, ontologisch gegenüberzustellen und ausserdem bei dieser nur in abstracto gültigen Trennung die folgenschwere Inconsequenz zu begehen, dass den Inhalten als solchen doch noch die Denkform der Dingheit belassen wird. Die letztere Zuthat erscheint sogar so wesentlich, dass den allermeisten Erkenntnisstheoretikern — und ein solcher ist cum grano salis jeder Beliebige, sowie auch Jeder seine Metaphysik treibt — kaum ein bezeichnenderes Wort für jene Wirklichkeit zu Gebote zu stehen scheint, die sie ontologisch den Bewusstseinsactionen entgegensetzen, als Ding und Dingwelt, um zu schweigen von den ebenso beliebten Ausdrücken „Aussenwelt“, „äussere Wirklichkeit“, „objectives Reale“, welche glauben machen möchten, dass ihre Bestandteile „aussen“ („innen“) und „objectiv“ („subjectiv“) an Klarheit und voraussetzungsloser Verständlichkeit nicht das Mindeste zu wünschen übrig lassen und sonach bei Erörterung erkenntnisstheoretischer Grundfragen unbedenklich verwertet werden können.

Nicht immer ist der oben geschilderte Sachverhalt so einfach und so deutlich ausgeprägt wie in den Wahrnehmungs-

[1]) Vgl. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. Breslau, Koebner. 1882.

urteilen „Hektor bellt“ oder „Diese Blume duftet“ oder „Dieses Blatt ist welk“. Dann nämlich scheint die Sache wesentlich anders zu stehen, wenn durch das Urteil an einem Wahrnehmungs**ganzen**, das stillschweigend als Ding aufgefasst wird, der alle unterscheidbaren Componenten umfassende Gattungscharakter in der Form des Dingbegriffes, sprachlich also substantivisch, constatirt wird. Ein solches **Classifications**-Urteil liegt auch schon den obigen Beispielen zu Grunde, die offenbar folgende — allerdings unausgesprochene oder **sprachlich verdichtete** — Urteilsfällung voraussetzen: „Dies (sc. dieses Ding) ist Hektor“, „Dies ist eine Blume“, „Dies ist ein Blatt“. Das Wesentliche des Urteilsactes ist indessen hier dasselbe wie bei den früher gemeinten Wahrnehmungsurteilen. An der concreten Fülle von Wahrnehmungsdaten werden gewisse allgemeine (gattungsmässige) Charaktere bemerkt, deren Inbegriff an vielen anderen Dingindividuen, die sich sonst immerhin mehr oder weniger beträchtlich von dem gegebenen unterscheiden, gleichfalls vorkommt, und nun hat der Urteilende das Bedürfniss, die Zugehörigkeit des wahrgenommenen Dinges zu der fraglichen Dingclasse auszusprechen. So wird denn hier der Dingbegriff ganz ebenso der Kern des Prädicates, wie er die Subject-Daten innerlich, d. h. logisch zusammenhält. Mit dem obigen „bemerken“ bezeichnen wir hier ganz kurz jene fundamentalsten und elementarsten und solidarisch wirkenden Denkthätigkeiten der Identificirung, der Unterscheidung, der Heraushebung des Generischen aus einem Individuellen. Da nun also hier eine Mehrheit von Charakteren aus dem Subjectganzen herausgehoben wird, so bietet sich zum Ausdruck ihrer Einheit und gegenseitigen Gebundenheit derselbe Grundbegriff dar, der das Subject stützt und trägt.

Nichtsdestoweniger bemerken wir auch hier dieselben Grundzüge des logischen Verfahrens, die wir in den scheinbar elementarsten Fällen vorfanden: Analyse eines Anschauungsganzen, welches für die an ihm ausdrücklich constatirten Bestandstücke, d. i. für die Prädicationen, die Wirklichkeitsbasis abgibt, indem die Abstracta der Prädicationen notwendig das

primäre Gegebensein der anschaulichen Concreta voraussetzen und nur auf Grund dieser möglich sind, nur auf Grund dieser Sinn und Geltung haben. Hiermit aber haben wir die tiefste Wurzel alles Urteilens berührt, nämlich die Möglichkeit und das Bedürfniss, in dem Concreten seinen Gattungscharakter zu unterscheiden von dem Specifischen, das den Charakter des Concreten als solchen ausmacht und von den tausend unübersehbaren und unangebbaren Bedingungen des Augenblicks abhängt. Erst mit dieser Möglichkeit beginnt die Thätigkeit des Denkens (= Urteilens) möglich zu sein. Verlautbart wird der Denkact durch die Sprache, und insofern die Sprache nicht als subjective Eingebung des Augenblicks oder als bloss reflectorischer Effect angesehen, sondern als conventionelles Verständigungsmittel zwischen denkenden Subjecten aufgefasst wird, ist auch klar, dass jegliches Wort, aus Gründen seiner praktischen Verwertbarkeit, an einem Wahrnehmungsinhalte, der als solcher durch Sprachmittel allein nicht bezeichnet werden kann, stets nur das Allgemeine kann bezeichnen wollen, von dem bekannt ist oder doch vorausgesetzt wird, dass es sich an Wahrnehmungsinhalten von anderem Wo und Wann u. s. w. vorfindet. Die Sprache steht eben mit einem durch physiologische Verhältnisse beschränkten Material von Lautelementen und Verbindungen derselben dem grenzenlosen Reichtume, der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke gegenüber, aus denen sich uns das Weltbild zusammensetzt.

Wir haben endlich noch jene Art von Urteilen in's Auge zu fassen, deren Subject keine Anschauung, sondern selbst schon Begriff ist, z. B. Der Elephant ist gelehrig. Auch hier macht das Urteil in seinem Subjecte eine Voraussetzung, die den Voraussetzungen der früheren Beispiele ähnlich ist. Dort wurde die vom Dingbegriff imprägnirte Anschauung des gegenwärtigen Augenblicks als dieser oder jener Dinggattung zugehörig erkannt und verlautbart, und der condensirte Ausdruck dieser vorläufigen Denkaction war „Diese Blume“, „Dieses Blatt“. Hier setzt das Subject ohne vorliegende Anschauung voraus,

dass es individuelle Dinge gebe, die gewisser übereinstimmender allgemeiner Charaktere wegen durch einen gemeinsamen Namen (Elephant) eben als ähnliche bezeichnet werden. Dass es aber solche Dinge gebe, kann doch nichts Anderes bedeuten wollen, als dass von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten Wahrnehmungen erlebt worden sind, deren Constellation und Schicksale den Dingbegriff sich mit ihnen amalgamiren liessen und an denen jene bestimmten Charaktere constatirt werden konnten. Der Inbegriff dieser Charaktere gibt den Inhalt des Begriffs, den der Name Elephant unmittelbar meint und um dessen willen er auf Individuen anzuwenden ist; und nun kann je nach Anlass und Bedarf eine Analyse desselben behufs Hervorhebung des einen oder des anderen Bestandstückes (oder auch mehrerer zugleich sammt dem Dingbegriff als Kern) stattfinden und zu Urteilen wie z. B. das obige führen. Der wesentliche Unterschied dieser Urteilsart gegenüber dem Wahrnehmungsurteil besteht also darin, dass nicht nur das Prädicat, sondern auch das Subject ein Abstractum, ein Allgemeines ist und dass hier das Prädicat einfach ein Bestandstück des Subjectbegriffes heraushebt, während beim Wahrnehmungsurteil der Heraushebung des Bestandstückes die Heraushebung des Gattungscharakters desselben, welcher allein prädicirt werden kann, zur Seite gehen muss.

Dass aber im Begriffsurteil keine überflüssige Arbeit geleistet wird, ergibt sich daraus, dass, wenn wir die Praxis des Denkens befragen, bei den Begriffsurteilen nur ganz ausnahmsweise dem Aussprechen des Subjectnamens (Elephant) ein klares und vollständiges Bewusstsein von der Constitution des fraglichen Begriffes (Begriffs*inhaltes*) zur Seite geht, dass vielmehr meistens die in der Erinnerung in mehr oder weniger scharfen Umrissen fortlebende complexe Anschauung zu Grunde liegt und die Rolle des Subjectes spielt, sowie auch beim Zuhörer zunächst nur an die von ihm bereits erworbene Anschauung appellirt wird. Wir meinen mit unseren Subject-„Begriffen“ meist die „wirklichen“, d. h. die sinnlich gegebenen

Dinge, und insofern findet auch hier jenes ontologische Rangverhältniss seine Stelle, das wir schon anfangs zwischen Subject und Prädicat im Allgemeinen und natürlich im Sinne der gewöhnlichen, einem unhaltbaren Realismus huldigenden Anschauung glaubten aufstellen zu dürfen. Wenn wir urteilen „Der Elephant ist gelehrig", so wollen wir zweifellos mehr sagen, als wenn wir etwa behaupten, der algebraische Ausdruck $a \cdot \sqrt{\frac{c^2}{b}}$ enthalte die Zahlengrösse b. Der Dingbegriff, das logische Knochengerüste des Subjectbegriffes Elephant, zwingt selbst den analysirenden Logiker, sich die Fühlung mit der primären Wirklichkeit, in der die „Dinge" zu Hause sind, sorgfältig zu erhalten. Verlöre er sie, so hat er unter den Füssen keinen festen Boden mehr, seine Abstractionen verlieren, ihrem Nährboden entrückt, Fleisch und Blut, sie werden zu hohlen, wesenlosen Schatten.

Es war unerlässlich, diese logische Erörterung des Dingbegriffes nach seiner Bedeutung für die Urteilslehre vorauszuschicken, da ohne dieselbe die beabsichtigte Betrachtung unverständlich bleiben müsste. Ich lege grosses Gewicht darauf, noch das Eine ausdrücklich hervorzuheben, dass der Dingbegriff nicht etwa nach Art einer KANT'schen Kategorie („im Gemüthe bereitliegenden" Denkform) von Seite des „Verstandes" an den in der sinnlichen Erfahrung gegebenen „Rohstoff" herangebracht und ihm gewissermassen als ein ihm ursprünglich Fremdes aufgezwungen wird, mag immerhin ab und zu zum Zwecke einer zuweilen nicht unangemessenen Abwechslung und zur Vermeidung sonst notwendiger Weitschweifigkeiten eine bildliche Wendung gebraucht werden, die als Bild jener Auffassung entgegenkommt, wie z. B. „sich amalgamiren", „imprägnirt sein", „applicirt werden". Es wird sich auch solchen unvermeidlichen Bildlichkeiten der philosophischen Sprache gegenüber darum handeln, aus dem angewendeten Bilde den jedesmal gerade passenden, in ihm ausgeprägten Gattungscharakter herauszu„fühlen" und ohne Rücksicht auf das specifisch Bildliche — das vielleicht selbst in dem typischen

Gepräge unserer Denkgewohnheiten wurzelt — für sich allein festzuhalten.

Es kann also nicht dem „Rohstoff“ der sinnlichen Erfahrung das Kategorialschema gleichsam als ein ihm Aeusserliches entgegengebracht und aufgezwungen werden; es ist vielmehr die Beschaffenheit des „Ursprünglich-Gegebenen“ selbst, in seiner Constitution und seinen Schicksalen jene Züge zu offenbaren, die wir eben meinen, wenn wir eine gegebene Anschauung, d. h. einen Ausschnitt aus der Totalität des Angeschauten (im weiten Kantischen Sinne), als Ding proclamiren; die Dingheit ist dem Ursprünglich-Gegebenen, sowie alle Begriffe, die auf Kategorialfunctionen gehen, um den beliebten — und häufig genug missbrauchten — Ausdruck zu gebrauchen, immanent. Der Inbegriff desjenigen, was ein menschliches Bewusstsein in einem bestimmten Augenblicke erfüllt, ist der notwendige Ausgangspunkt, kommt aber als ein Ganzes, als ungetrennte Einheit fast nie in Betracht; stets nehmen wir Trennungen, Abgrenzungen, Gruppirungen vor und unterscheiden sonach als Constituenten jenes Ganzen etwa Gefühle, Gedanken, Erinnerungen, Phantasien, Anschauungen oder Sinnlichkeitsdata. Auch der Inbegriff der letzteren, auf die es uns jetzt vornehmlich ankommt, bleibt nicht ungeschieden, ihre Totalität bleibt sogar für Praxis sowohl als für Theorie gänzlich unfruchtbar; dass vielmehr stets nach qualitativen und anderen Gesichtspunkten Unterscheidungen vorgenommen werden, beweist schon die Geläufigkeit des Plurals, während es für das einheitliche, ungeschiedene Ganze kaum einen völlig scharf bezeichnenden Singular gibt, der nicht schon zugleich auf jenen Plural sich stützte. Innerhalb dieses Ganzen nun finden jene Abgrenzungen und Gruppirungen mit gesetzmässigen Verhaltungsweisen statt, die den Begriff der Dingheit ausmachen. Bezüglich des Details kann auf die erschöpfende Darstellung in Wilhelm Schuppe's Erkenntnisstheoretischer Logik (Bonn 1878) hingewiesen werden. Manches Wertvolle findet sich hierüber auch in Chr. Sigwart's Logik (Tübingen 1873, 78).

Bevor wir in der Betrachtung weiter gehen, wollen wir

uns noch kurz das Resultat der vorausgeschickten Erörterung vergegenwärtigen. Der Dingbegriff enthält den Hinweis auf die letzte, durch die Erfahrung gegebene und erreichbare Wirklichkeit, auf jene Wirklichkeit, die mit vorherrschender Neigung als Urtypus des Seins aufgefasst wird und eben vermöge dieses ihres Primats dazu verleiten konnte, alles sonstige Sein als ontologisch inferior zu ihr in Gegensatz zu stellen, es in ihren Dienst zu stellen und ihm selbst im Grunde ein „eigentliches" Sein abzusprechen. Dagegen nun, dass die secundären Seinsarten, wie z. B. Erinnerungen, Phantasien, Gattungsbegriffe, in eine Art von Dienstverhältniss zu jener „eigentlichen" Wirklichkeit gebracht werden, wäre insofern gar nichts einzuwenden, als ja in der That z. B. alles, was Begriff ist, Dasein, Sinn und Geltung jener Wirklichkeitsbasis verdankt, diese Basis schlechterdings voraussetzt. Ebendeshalb kann aber von einem ontologischen Gegensatze, der die Schärfe der Contradiction hätte, keine Rede sein. Man hätte sich durch den Umstand, dass besagte Basis — obzwar der allgegenwärtige Hintergrund für jegliche abstracte Bewusstseinsaction — dennoch als solche für unsere Denkoperationen unnahbar, unerfassbar, unausschöpfbar ist, weil sie eben nur als primäres (Anschauungs-)Datum erlebbar ist und dabei doch stets als unumgängliche Voraussetzung für jene Operationen sich fühlbar macht, — durch diesen Umstand hätte man sich nicht zu haltlosen Phantasien über Realitäten verleiten lassen sollen, deren Hauptcharakteristik und Hauptwert nach der Intention ihrer Vertheidiger darin liegen soll, dass sie „jenseits" jegliches Bewusstseinsdatums fallend mit der Wirklichkeitsspecies des letzteren nichts gemein haben und somit von derselben gänzlich unabhängig sind.

Die sprachliche Ausdrucksform für die Dingbegriffe ist, wie bekannt, das Substantivum, und nun erst stehen wir unserem eigentlichen Thema knapp gegenüber. Es fragt sich nämlich, ob nicht in jeglichen Substantivbegriff, eben weil er seine Form den eigentlichen Dingbegriffen entlehnt, die oben entwickelten Merkmale der Dingheit eingehen, so dass infolge dessen leicht Täuschungen über die ontologische Be-

wertung des jedesmaligen Begriffsinhaltes entstehen können. Wir hätten es dann hier mit einer missverstandenen, als bare Münze genommenen Metapher zu thun, die mit Einschluss analog übertragener Anwendung anderer Kategoriebegriffe kategoriale oder erkenntnisstheoretische Metapher genannt werden könnte, zum Unterschiede etwa von der ungleich enger begrenzten und weniger tief greifenden semasiologischen Metapher auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmungen.

In der That bestätigt sich unsere Vermutung, wenn wir im Heere der Substantivbegriffe Umschau halten. Jeder Begriff, der sprachlich in der Substantivform erscheint, erhebt den Anspruch, unter dem Gesichtspunkte der Dingheit aufgefasst zu werden; er wird auch erst in diesem Gewande für unsere Denkoperationen fassbar und handlich; mit dem Gepräge der Dingheit fungirt er im Urteile als Subject für Prädicationen, usurpirt aber hiermit auch — mehr oder weniger deutlich ausgesprochen — den Nimbus, welcher das die oben besprochene letzte Wirklichkeit darstellende Ding, das körperliche, materielle Ding umgibt. Man vergleiche unter einander die Begriffsreihen: Eiche, Apfel, Rappe, Wasser, Kieselstein; Schmerz, Hunger, Gesundheit, Lustigkeit, Mattigkeit; Verstand, Sinnlichkeit, Anschauungsvermögen, Natur, Kraft, Schwere, Phantasie, Gesichtssinn, Seele. Wir werden nach dem gewählten Gesichtspunkte leicht drei Arten der Substantivbegriffe unterscheiden können: erstens solche, in denen die logische Kategorie des Dinges ihre urwüchsige Anwendung findet und gleichsam ihr Heimatsrecht ausübt; dahin gehören die anorganischen Stoffe, die organischen Naturkörper, die Kunstproducte (im weitesten Sinne des Wortes genommen), die Weltkörper, die Teile der Erdoberfläche, als Continente, Inseln, Berge, Flüsse, Seen u. s. w., kurz alles, was zusammengenommen den materiellen Kosmos ausmacht und dessen Existenz durch sinnliche Wahrnehmung bedingt ist oder (mit einer transcendent-realistischen Wendung) des „Zeugnisses" der sinnlichen Erfahrung bedarf.

Zweitens kennen wir solche Begriffe, bei denen die

Application des Dingbegriffs, welche die Substantivform zum Ausdruck bringt, als nicht genuin, sondern bloss metaphorisch jederzeit gefühlt und zugestanden wird und daher auch nicht leicht zu Täuschungen oder falschen Deutungen verleitet; dahin gehört die unübersehbare Schar von Substantiven, die von Adjectiven oder Participien oder Verben abgeleitet sind, wie z. B. Gesundheit, Munterkeit, Röthe, Länge, Verdammniss, Verzeihung, Belobung u. dergl. m. Hierher gehören auch alle jene Begriffe, welche Raum- oder Zeitgrössen zum Inhalt haben, z. B. Jahr, Stunde, Strecke, Meile, Klafter u. s. w.

Drittens unterscheiden wir endlich solche Substantivbegriffe, bei denen sich zwar durch schärfere Analyse die metaphorische Entlehnung des Dingheitscharakters nachweisen lässt, wo aber nichtsdestoweniger die Verkennung dieses Sachverhaltes vorherrschend ist und auch leicht begriffen werden kann; dahin gehören die bereits oben gebrachten Beispiele: Verstand, Sinnlichkeit, Gesichtssinn, Schwerkraft u. dergl. m.

Es sei nun gestattet, zur vollständigen Darlegung unserer Auffassung einige von diesen Begriffen einer sorgfältigeren Prüfung zu unterziehen und so den Nachweis zu liefern, wie da in entscheidender Weise auch die Kategorien der Möglichkeit und der Causalität mit hereinspielen.

Was bedeutet etwa der Ausdruck „Gesichtssinn", wenn wir dabei von vornherein jede Deutung ausschliessen, welche mit mehr oder weniger Consequenz dem psychologischen Thatbestande somatische Apparate mit ihren physiologischen Functionen substituirt? (JOH. MÜLLER's Sinnsubstanzen!) Mit einer ebenso naheliegenden als harmlos klingenden Paraphrase könnte man antworten: „die Fähigkeit, Gesichtswahrnehmungen oder Gesichtsphänomene zu erleben". „Fähigkeit" ist hier der passende Stellvertreter des Begriffes „Möglichkeit", weil wir bei „Fähigkeit" ebenso wie bei „Gesichtssinn" an einen Besitzer oder Träger derselben denken, — an ein Bewusstsein, zu dessen Attributen oder besser: Componenten wir neben anderem auch die bezeichnete „Fähigkeit" rechnen. Sonach zeigen diese zwei Begriffe ein schillerndes

Gepräge, insofern die Substantivform auf Dingheit hindeutet, andererseits aber ihr unleugbares Bedürfniss der Anlehnung an ein anderes „Ding" sie der Kategorie der Eigenschaft unterstellt. Da nun aber jener Dingbegriff, der die „Fähigkeit" als die seinige stützt und trägt, mag man ihn Seele, Bewusstsein, Erkenntnissvermögen, Ich oder wie immer nennen, selbst erst dringend der logischen Analyse bedarf und sich wahrscheinlich als zur selben Gattung gehörig erweisen wird wie der jetzt verhandelte Begriff „Gesichtssinn", so können wir füglich die „Fähigkeit" ihres kategorialen Dimorphismus entkleiden und an ihre Stelle die „Möglichkeit" setzen. Dann bedeutet „Gesichtssinn" die „Möglichkeit, Gesichtsphänomene zu erleben". Entkleiden wir nun auch den Begriff des Erlebens seines kategorialen Hinweises auf ein erlebendes Subject, so erhalten wir die schon ziemlich dürre Formel „Gesichtssinn ist die Möglichkeit, dass Gesichtsphänomene auftreten oder gegeben sind".

Selbst der hier beibehaltene Begriff „Gesichtsphänomen" scheint noch der kategorialen Anlehnung an e t w a s, d e m s o l c h e P h ä n o m e n e e r s c h e i n e n, zu bedürfen. Es ist bekannt, dass man schon mehrfach (u. a. SPENCER) in engem Anschluss an die W o r t b i l d u n g „Erscheinung" geglaubt hat einen Haupttrumpf gegen KANT ausspielen zu können. Indessen dürfte wohl gar keine sprachliche Darstellung diesen Schein gänzlich zu vermeiden vermögen, insoferne sie durch das Mittel der Sprache die individuellen, concreten Bewusstseinsinhalte, die als solche nur e r l e b t werden können, immer nur mittelbar bezeichnen, nur durch die so oder so gefärbte Brille eines an sie applicirten Begriffes in's Auge fassen kann. Was das Wort bedeutet, ist ein Begriff und muss, um überhaupt in die Einheit eines Gedankens eingehen zu können, ein bestimmtes kategoriales Gepräge besitzen, etwa so wie den einzelnen Trennstücken der bei Kindern beliebten Geduldspiele die Form für ihren Zweck ganz wesentlich ist. Als Erkenntnisstheoretiker kann und soll man sich über diesen so bedeutungsvollen Sachverhalt klar werden: dann wird man jeden Versuch als hoff-

nungslos aufgeben, sei es die Thatsache von sich abzuschütteln oder sie als Prämisse zu unberechtigten Schlüssen auszubeuten.

Unsere obige Behauptung liefert selbst in den Begriffen „Bewusstseinsinhalt", „individuell", „concret" den deutlichsten Beleg für ihre eigene Wahrheit. Ich meine beispielsweise die gattungsverwandten Daten *A*, *B*, *C*, *D*, *E*. Will ich über diese leere, jede weitere Verständigung ausschliessende Unbestimmtheit der Bezeichnung hinausgehen, so kann ich es nur mittelst Namhaftmachung eines gemeinsamen Charakters der individuellen *A*, *B*, *C*, *D*, *E*. Dieses aber wird nur mittelst eines kategorial bestimmten und beziehungsvollen Begriffes geschehen können, und dabei wird es eben darauf ankommen, ob man diesen lediglich als schlechthin unvermeidliches Bezeichnungs- und Verständigungsmittel benützt, wie man etwa in einer geometrischen Zeichnung gleiche Winkel mit α bezeichnet, oder ob man in dem besonderen Gehalte des Begriffs etwas für das Bezeichnete Meritorisches zu erblicken und seinen Beziehungen als grundwesentlichen Bestimmungen nachzugehen geneigt ist. So verhält es sich, wenn ich von Gesichtsphänomenen, von Bewusstseinsinhalten spreche. Die Forderung, solchen Zweideutigkeiten grundsätzlich aus dem Wege zu gehen, würde gleichbedeutend sein mit der Forderung, das philosophische Denken und Discutiren überhaupt ganz einzustellen. Dass ich mich übrigens bei der vorliegenden Untersuchung angesichts der obigen Alternative für die erste der zwei Möglichkeiten entscheide, brauche ich wohl kaum hervorzuheben.

Darf ich also in diesem Sinne von „Gesichtsphänomenen" sprechen, so mag das obige letzte Ergebniss, „die Möglichkeit, dass Gesichtsphänomene gegeben sind", auf den ersten Blick immerhin armselig erscheinen, nichtsdestoweniger scheint es mir der Kern des analysirten Begriffes zu sein, und was zu diesem Kerne noch hinzutritt, damit dasjenige resultirt, was wir mit „Gesichtssinn" zu meinen pflegen, ist formale Zuthat des beziehungsvollen Denkens, die zwar nie ausbleiben kann, aber ebenso oft, als sie sich an abstractem, d. h. nicht in die sinnliche Wirklichkeitsbasis selbst hineinfallendem Stoffe geltend

macht, zu unberechtigter Deutung und Verwendung der fraglichen Begriffe Anlass gibt.

Unser Denken bewegt sich nun einmal auch bei seinen elementarsten Acten in bestimmten, stereotypen Formen; diese Kategorialformen kann es ebenso wenig abstreifen, als es in seinen complicirteren Bethätigungen, in Gedankenketten, speciell in Folgerungen und Beweisen sich jemals der speciellen Normen entschlagen kann, deren Codificirung die althergebrachte „formale“ Logik unternimmt, wenn anders es nämlich ein wirkliches, d. h. richtiges Denken[1]) bleiben will. Man braucht diese „Gebundenheit“ des Denkens ebenso wenig zu beklagen, als es sich jemand beifallen lässt, über einen lästigen Zwang der Natur zu klagen, die allen Naturkörpern dieselben Gesetze der Schwere, des Gleichgewichts, der Festigkeit, der Elasticität u. s. w. „aufgezwungen“ habe. Wir müssen die Thatsache als solche anerkennen und müssen sie auch nach allen ihren Consequenzen zu würdigen verstehen. Je näher die verwendeten und bearbeiteten Begriffe ihrem Materialgehalte nach der schon erwähnten Wirklichkeitsbasis stehen, aus der sie hervorgegangen sind und durch welche sie jeden Augenblick beglaubigt werden können, desto leichter enthüllt sich ihr erborgter, ich möchte sagen: transitorischer Kategorialcharakter. Wir können kein Gebäude bauen, ohne sein Emporwachsen durch die störende Zuthat der Gerüste zu verunstalten; ist aber der Bau vollendet, dann haben die Gerüste ihre Rolle ausgespielt und müssen verschwinden. Ebenso können wir nicht anders denken als in den „spanischen Stiefeln“ der Kategorialbeziehungen, wir haben aber auch die Fähigkeit und die intellectuelle Pflicht, uns dessen klar bewusst zu werden und die unabweisbaren Folgerungen daraus zu ziehen. Wie schon oben angedeutet wurde, ist diese Pflicht für solche Specialfächer weniger dringend, deren unausgesetzt zu berücksichtigendes Object selbst schon die Remedur gegen Missdeutung und Ueber-

---

[1]) Vgl. Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, S. 644 ff. über den Wahrheitsbegriff.

anspannung der verwendeten Begriffe mit sich bringt, indem sie eine abgegrenzte Provinz jener Data bearbeiten, in deren Umkreis sich die Kategorialbeziehungen ursprünglich offenbaren und nach denen sie auch bei anderweitiger Application stets wieder gravitiren.

Weniger günstig steht die Sache bei jenen Fächern, die wir als Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften principiell gegenüberzustellen gewohnt sind, zumal bei den „philosophischen" Disciplinen, von denen Erkenntnisstheorie, Psychologie und Metaphysik hervorgehoben werden mögen. Der erstgenannten obliegt die Aufgabe, die Probleme und die Lösungsmethoden der beiden letzteren zu prüfen, sie selbst aber wird nur dadurch möglich, dass das Erkennen und Denken, wie ich in meinen „Beiträgen zu einer monistischen Erkenntnisstheorie" ausgeführt habe, sich selbst zu seinem Gegenstande nehmen kann. Indem nun die Erkenntnisstheorie dies thut, kommt sie zur Einsicht in das eigenthümliche, stets wiederkehrende, unverwischbare Gepräge des Denkens, d. i. eben zum Bewusstsein von der kategorialen Natur desselben. Die erworbene Einsicht hat sie nun überall da zu verwerten, wo ein Erkennen vorgegeben wird, und da können die grossen Unterschiede der Begriffswerte, von denen oben gehandelt wurde, nicht verborgen bleiben.

Tendenz und Verfahren einer philosophischen Forschung, die demgemäss mit der erkenntnisstheoretischen Selbstbesinnung anhebt und in dieser die ganze Energie des Denkens zusammendrängt, mag auf den ersten Blick destructiv, ja in gewissem Sinne selbstmörderisch erscheinen, da sie, wie sich noch zeigen wird, sich nicht scheuen darf, mit der logischen Sonde auch im eigenen Fleische zu wühlen, um die Stichhaltigkeit und Allgemeingültigkeit ihrer Resultate unwiderleglich zu erhärten; unbesonnen aber und unwissenschaftlich wird man ein derartiges Verfahren wohl kaum nennen können, es müsste denn sein, dass man sich einer Gemüthsverfassung erfreut, welche die von Göttern, Halbgöttern, Dämonen und Kobolden bevölkerte, gelenkte und — genarrte Welt der Mythe dem

„trockenen“, auf Mathematik und Mechanik sich stützenden Atomismus der modernen Wissenschaft als in jeder Beziehung, intellectuell und moralisch, befriedigender vorzieht. Kant gibt irgendwo zu bedenken, „dass es eben nicht nötig sei, dass jedermann Metaphysik studire“. Ich muss hier hinzufügen, dass Begriffs- und Erkenntnisskritik sogar zum Unheil gereicht, wenn man, bei mangelnder individueller Disposition durch deren Ergebnisse verwirrt und entmutigt, nur Negation und Zerstörung und keine Brücke mehr sieht, die aus dem Wogenschwall eines bodenlosen Oceans auf das „leider“ verlassene Festland mit seinen vertrauten Fluren und standhaltenden Gegenständen zurückführt. *Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω!* Nicht jedermann verträgt einen entgötterten Himmel, nicht jedermann eine erkenntnisstheoretisch zerfaserte Begriffswelt.

Wir hegen die Ueberzeugung, dass, wenn es überhaupt für die in den breiten Schichten der Gelehrtenwelt seit der Hegel'schen Aera noch immer wenig accreditirte „Philosophie“ eine *restitutio in integrum* giebt, diese nur auf dem bezeichneten Wege durchzusetzen ist. Auf diesem Wege wird die Philosophie, welche in Erkenntnisstheorie und Begriffskritik, nicht aber in einer Metaphysik als der Wissenschaft von einem transcendent-realen Substrat des Weltphänomens und letzten Object des Erkennens gipfelt, zu unentbehrlichen „Prolegomena“ jeglichen Specialwissens werden; an ihr findet dann das letztere einen verlässlichen Halt, sie gewährleistet ihm eine zielbewusste Forschungsrichtung, für die es keine Irrwege gibt, sie zeigt ihm Ziele, die gegen das wenig erbauliche Schicksal gefeit sind, plötzlich als Phantome entlarvt zu werden und in Rauch und Nebel aufzugehen — ein Schauspiel, das uns die Geschichte der Wissenschaften nur zu häufig darbietet. — —

Wir verliessen oben die Analyse des zuerst gewählten Beispiels „Gesichtssinn“ bei dem Satze, dieser bedeute „die Möglichkeit, dass Gesichtsphänomene gegeben sind“, und nun schliessen wir die Betrachtung mit der Erwägung ab, dass in dem Begriffe „Gesichtssinn“, wenn die oben ausführlich erörterte Zuthat des Denkens in Betracht gezogen wird, obige

„Möglichkeit“ unter dem Gesichtspunkte der Dingheit und zugleich unter dem der Eigenschaft, bezw. Fähigkeit gedacht und in dieser Amalgamirung zu mannigfaltigen haltlosen Behauptungen missbraucht wird. Dies wird aber vornehmlich erst dadurch möglich, dass drittens auch noch die Kategorie der Causalität in jene Verquickung miteingeht. Die Imprägnirung der obigen „Möglichkeit“ durch den Dingbegriff ist nämlich erst dann ertragreich, wenn dieses Ding ein wirkendes ist. Es gehört zu seinem Wesen, ja dieses Wesen erschöpft sich geradezu darin, dass es das Auftreten jener Phänomene bewirkt oder ermöglicht, die wir Gesichtsphänomene nennen.

Ich muss hier ausdrücklich die Hereinziehung der beliebten „Affection der Sinne“ ablehnen, die von aussen, d. h. durch die „leibhaftigen“ Gegenstände der „Aussenwelt“, oder vorsichtiger ausgedrückt: durch deren transcendent-reale Substrate, um die sich Metaphysik und Naturwissenschaft wetteifernd bemühen, stattfinden soll. „Afficirt“ werden lässt man dann entweder nur das leibliche Organ, Auge, Nerv, Gehirn, oder auch in letzter Linie — wie neuestens Lotze in seiner Metaphysik (1879, S. 491 ff.) — die Seele selbst, zu deren Constituenten wohl der oben behandelte „Gesichtssinn“ gehört. In beiden Fällen würde nur ein neues, nicht minder bedenkliches Problem hereingezerrt werden und es bliebe auch dann nichts an der Annahme auszusetzen, dass der Gesichtssinn — sei es nun afficirt oder nicht afficirt — die Gesichtsphänomene „liefere“, aus sich „hervortreten“ lasse u. dergl., analog wie aus dem Seelenwesen die seelischen Phänomene überhaupt als die „inneren Zustände“ desselben hervorspringen sollen; er ist ihr Urquell, ohne ihn gibt es nichts Gesehenes oder Sehbares. Der wesentliche Anteil der Causalitätskategorie liegt hier offen zu Tage. Diese ist es, die das „Ding“ Gesichtssinn geradezu anthropomorphisch ausstattet und zum Spender, wenn nicht gar Schöpfer, der fraglichen Phänomene erhebt, nicht anders als wie Ceres und Pomona den Segen des Feldes und Gartens spenden. Durch unsere Betrachtung finden wir uns selbst in den blühenden Garten der Mythologie versetzt. Diese Art von

Mythologie ist jedoch, wie schon hervorgehoben wurde, gänzlich unschädlich, so lange sie sozusagen nur dem alltäglichen, vorübergehenden Hausbedarf dient, wie man etwa ganz geläufig und ohne die geringste Gefahr, missverstanden zu werden, von einem scharfen oder geübten Ohre spricht. Sie ist dann dem „Papiergeld" oder dem Wechsel vergleichbar, die, ohne selbst Geld zu sein, dennoch für solches in den Verkehr eintreten, denselben wesentlich erleichtern, aber auch jeden Augenblick gegen den Nennwerth baren Geldes ausgetauscht werden können. Anders dagegen stellt sich die Sache, wenn derartige Positionen Aufklärungen im Rahmen der theoretischen Wissenschaft zu sein Anspruch machen. Dann erwächst dem Vorsichtigen das Recht und die Pflicht, auf den täuschenden, relativ wertlosen Charakter des verwendeten Begriffes aufmerksam zu machen und vor dem lächerlichen Schauspiel zu warnen, eine Sache A aus B ableiten zu wollen, wo das Beste, der wahre Kern von B in A wurzelt, so dass A aus sich selbst abgeleitet wird. — — —

Liefert der Gesichtssinn die Gesichtsphänomene, so liefern mit Verallgemeinerung dieses Standpunktes die „Sinne" überhaupt alle jene Data, aus denen sich materiell unser Weltbild zusammensetzt. Man denke dabei an Kant, der neben dem beziehenden und gestaltenden Verstande als zweite Quelle der Erfahrung die „Sinnlichkeit" in Anspruch nimmt. Es sei uns gestattet, den obigen Gedankengang auch an dieses Beispiel zu appliciren.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, dass es Kant ernst war um die Lösung des Problems vom Ursprung der Erkenntniss, und zwar nicht nur vom Ursprung einer ganz bestimmten Species der Erkenntniss, etwa gemäss seiner berühmten Hauptfrage der synthetischen Erkenntniss *a priori*, sondern vom Ursprung und den Bedingungen des Erkennens überhaupt. Im ersteren, beschränkteren Falle konnte die Untersuchung nach der von Kant begründeten neuen Methode ohne jeglichen *transcensus* des Erfahrungsbereiches (im weitesten

Sinne des Wortes = Bewusstseinsrahmens) durchgeführt werden; im zweiten Falle dagegen musste die Untersuchung von ebenderselben Grundannahme ausgehen, die den Bemühungen der von KANT in Frage gestellten Metaphysik überhaupt erst einen Sinn und ein Object verschafft und ohne deren Beseitigung an eine definitive Ueberwindung transcendent-metaphysischer Constructionstendenzen nicht zu denken ist: das ist die Annahme, dass wir unbedenklich Dinge und Vorgänge in unser Denken einführen können, deren Realität nach ihrem Begriffe ausserhalb alles desjenigen fällt, was in einem Bewusstsein gegeben sein oder auftreten kann — deren Wirklichkeit zwar von der Wirklichkeit irgend welches Bewusstseinsdatums unabhängig sein, nichtsdestoweniger aber in einem begrifflichen „Abbild" als etwas wohl Verständliches in unser Denken soll eingeführt werden können. Wir bitten den Leser, falls ihm dieses Postulat in seiner hier gegebenen Präcisirung logische Beklemmungen verursacht, hierfür das Postulat selbst direct verantwortlich zu machen.

Eben hierin ist aber auch die Achillesferse der Kantischen Erkenntnisstheorie zu erblicken. Um das „Ding an sich" als transcendent-reales Correlat und Erreger jener Empfindungsdata, deren Gegebensein erst die Thätigkeiten des Verstandes auslöst, ist mit aller Interpretationskunst nun einmal nicht herumzukommen, und eben dieses Ding an sich zwingt, auch dasjenige, worauf es einwirken soll, d. i. das „Erkenntnissvermögen" mit seinen drei Componenten Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft hinter die Coulissen der Bewusstseinsbühne zu verlegen. Was kann nun aber Sinnlichkeit anderes bedeuten als die hypostasirte Möglichkeit des Auftretens der Sinnesdata?

Ich will hier sofort einschalten, dass man von „Sinnesdaten" überhaupt nur reden kann unter Voraussetzung jener Analyse des ursprünglich gegebenen Concreten, welche die noch ungeschiedene Einheit des letzteren *abstrahendo* in die zwei Anteile oder Componenten zerfallen lässt, die wir gattungsmässig als Denkform und Sinnesdatum bezeichnen.

Nie findet sich innerhalb des Rahmens des Bewusstseins als Object der erkenntnisstheoretischen Betrachtung etwas vor, das nicht — unbeschadet einer allenfalls noch so hohen Abstractionsstufe — die oben erwähnte Einheit, oder von Seite des analytischen Resultates aus betrachtet: Zusammensetzung aufwiese; stets also ist es erst die That des analysirenden und abstrahirenden Denkens, welche uns einerseits von Sinnesdatum, andererseits von Denkgepräge oder Denkform reden lässt. Oft genug kommt auch bei KANT selbst diese Auffassung des Sachverhaltes zum Durchbruch und zu unzweideutigem Ausdruck; nicht minder oft aber schwankt bei ihm die Betrachtungsweise wieder hinüber zu dem Standpunkte, der sich bei den Thatsachen, welche das Zifferblatt des Bewusstseins darbietet, nicht beruhigt, sondern sich vielmehr vermisst, zu diesem ein treibendes Uhrwerk und die dasselbe in Gang erhaltenden Kräfte kennen lernen zu wollen.

Sinnlichkeit ist also, wie schon oben gesagt wurde, sobald man auf nebulose Transcendenzgedanken verzichtet, nichts Anderes als die hypostasirte Möglichkeit des Auftretens jener Data, die wir Sinnesdata nennen, wobei wir uns wohl erinnern, dass diese in ihrem Fürsichsein nur die Geschöpfe unserer fundamentalen Analysen und Abstractionen sind. Ausser dem dinglichen Charakter aber bemerken wir an unserem Begriffe auch jene Unselbständigkeit, jenes Bedürfniss der Anlehnung an ein anderes „Ding“, das ihn zugleich unter den Gesichtspunkt der Eigenschaft stellen lässt. Sinnlichkeit bedeutet eine Disposition, eine Fähigkeit; aber wessen Fähigkeit? Am häufigsten verschleiert sich die „Substanz“ für die fragliche „Accidenz“ bei KANT hinter dem *pron. posssess.* „unsere“ Sinnlichkeit; oder es ist das „Gemüth“ dasjenige, dem die „Receptivität“ der Sinnlichkeit zukommt; auch das „Erkenntnissvermögen“ oder die „Erkenntnissfähigkeit“ darf nach KANT's Darstellung als Besitzer (Träger) der Sinnlichkeit betrachtet werden. Dem *pron.* „unsere“ entnehmen wir ein „Wir“ und somit auch ein „Ich“. Was hat es nun aber für eine Bewandtniss mit diesem „Ich“, mit dem „Gemüth“,

mit dem „Erkenntnissvermögen“, mit der „Erkenntnissfähigkeit“ [1])? Welche Aufklärung wird uns denn hierdurch zu Teil? Es liegt auf der Hand, dass wir es hier gleichfalls nur mit Usurpatoren der Dinglichkeit zu thun haben, die uns vortäuschen möchten, dass sie zwar zunächst Begriffe, aber als Begriffe doch nur das gedankliche Correlat einer die Bewusstseins- und speciell Erkenntniss-Thatsachen bewirkenden transcendent-realen Substanz seien. Kant geht den Ausdrücken „Seele“, „Geist“ u. dergl. vorsichtig aus dem Wege, übersieht aber dabei, dass er genau dieselben logischen Aporien, welche der Seelen-Theorie anhaften, in seine Begriffe des Gemüths, des erkennenden Ich, des Erkenntnissvermögens u. s. w. hinübernimmt und — ungelöst lässt. Uebrigens ist noch zu bemerken, dass insbesondere die Begriffe „Erkenntnissvermögen“ und „Erkenntnissfähigkeit“ an sich schon wieder über sich selbst hinausweisen auf etwas, dem dieses Vermögen anhaftet, dass sie also schon aus diesem Grunde durchaus nicht eine Position ausmachen, bei der wir mit vollster logischer Befriedigung stehen bleiben können.

Der „Sinnlichkeit“ haftet endlich auch wiederum Causalität an, ja die Setzung derselben wird erst durch den Gedanken der Wirkungsfähigkeit theoretisch verwertbar. Zwar lässt Kant die Sinnlichkeit sich receptiv verhalten, er lässt sie Eindrücke von Seite der „Gegenstände“ empfangen. Er will jedoch sicherlich nicht diese Eindrücke, worunter in activem Sinne eine Action, in passivem Sinne eine von „aussen“ erlittene Veränderung zu verstehen ist, mit den Empfindungsinhalten identisch setzen, die er auf die Sinnlichkeit als ihre Quelle zurückführt. Jene „Eindrücke“ sind vielmehr als die Reaction aufzufassen, welche jener Action folgt, und insofern die Sinnlichkeit oder das mit Sinnlichkeit ausgestattete „Gemüth“ mit den „Gegenständen“ zusammenbestehen und

[1]) Ein Beispiel für Viele: Kr. d. r. Vern. (Ed. Erdmann) S. 51 f. „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung“.

diese auf sich einwirken lassen soll, hat man auch das Recht, zwischen der (afficirten) Sinnlichkeit und den Sinnlichkeitsdaten (Empfindungsinhalten) das Verhältniss von Verursachendem und Bewirktem anzunehmen. Dieser Auffassungsweise entsprechen sodann auch zahlreiche Ausdrucksweisen KANT's, die zum Teil wohl von ihm selbst als nur metaphorisch erkannt und gebraucht sein mögen, zum weitaus grössten Theile aber als bare Münze zu nehmen sind. So kommt es, dass einerseits der Lehrende (der Autor) hier ein verständliches, fruchtbares Problem lösen zu können vermeint und einen Scharfsinn daransetzt, dem ein gesünderes Object zu wünschen wäre, dass andrerseits der Lernende (der Leser) die oben gemeinten Ausdrucksweisen selbst dann, wenn sie von ihrem Urheber mit dem vollen Bewusstsein von ihrer trügerischen Natur nur als notwendiges Uebel gebraucht werden, sehr leicht missversteht und missdeutet, falls er nicht etwa von vornherein nachdrücklich auf die unvermeidlichen Grundformen jeglichen Denkactes aufmerksam gemacht wird.

Durch die obige Betrachtung sind wir demnach zu dem Ergebniss gelangt, dass im Begriffe der Sinnlichkeit sich ebenso wie im früheren Beispiel die Kategorien der Substanz, der Accidenz und der Causalität vereinigt bethätigen. Es wäre instructiv, dieser Darlegung zur Verstärkung des beabsichtigten Eindruckes das erkenntnisstheoretische Signalement des nicht minder trügerischen Genossen der „Sinnlichkeit", nämlich des sie „afficirenden Gegenstandes" folgen zu lassen. Indessen wird dies besser einer späteren Besprechung des Objectverhältnisses vorbehalten. — — —

Wir wenden uns nun zu einem dritten Beispiel, dem Begriff S e e l e, mit dem sich gleichzeitig auch die Begriffe Geist, Bewusstsein u. dergl. erledigen, i n s o f e r n dieselben nämlich genau dieselben Functionen versehen wie der erstere. Wir haben hier auszugehen von den concreten, individuellen Daten (Zuständen, Erlebnissen, Acten), die man als psychische bezeichnet, wobei es zunächst gleichgültig bleibt, ob man dem psychischen Sein nach der Seite seines Inhaltes noch einen

conträren Gegensatz zur Seite setzt oder nicht. Diese beiden Möglichkeiten werden wir erst nachträglich aufgreifen und nach ihrer Bedeutung in Erwägung ziehen müssen. Wenn wir soeben sagten, dass von den individuellen psychischen Phänomenen auszugehen sei, so wollen wir hierbei nicht ausser Acht lassen, dass dieser Plural „Phänomene" schon die analysirende, isolirende, generalisirende und classificirende Thätigkeit des Denkens voraussetzt, welche den einheitlichen Strom des gleichzeitig Gegebenen, das ein persönliches Bewusstsein ausmacht, zum Gegenstande hat. Die Phänomene also, welche — *cum grano salis* — mein persönliches Bewusstsein „ausmachen", weisen jene eigentümliche Einheit und gegenseitige Bezogenheit oder Beziehbarkeit auf, zu der es durchaus kein Seitenstück gibt und die im Ichbegriff, neben anderen Bestimmungen desselben, ihren adäquaten Ausdruck findet.

Man tadle nicht den scheinbaren Zirkel, wenn ich auf dem Wege zu den Begriffen Seele, Bewusstsein, Person u. dergl. schon von meinen psychischen Phänomenen rede und somit die Einheitsfunction eines persönlichen Bewusstseins bereits voraussetze und in die Erörterung miteingehen lasse. Ich bin eben hier im gleichen Falle, wie bei den Denkkategorien selbst, deren theoretische Betrachtung selber des Gerüstes oder Mediums dieser Kategorien nicht entraten kann. Wenn ich mir über die typischen Prägformen jeglichen Denkens Rechenschaft gebe und dies selbstverständlich nur denkend thun kann, so darf ich mich wohl nicht darüber verwundern, dass dieses zum Werkzeug dienende Denken selbst schon das gesuchte typische Gepräge trägt und tragen muss. Ebenso kann der Begriff meines Ich und meines persönlichen Bewusstseins mein Problem sein und nichtsdestoweniger kann dabei die Notwendigkeit bestehen, mich dabei fortwährend des zu untersuchenden Begriffes gleichwie einer allbekannten Münze praktisch zu bedienen. Ich kann eben nicht eine in dem Sinne absolute Philosophie treiben, dass sie sich nicht an ein das „Ich" natürlich schon voraussetzendes „Du" und „Er" wendete, um von ihnen aufgenommen und gewürdigt zu werden.

Alles Denken ist gebunden an die Sprache, diese wiederum ist bedingt durch das Bedürfniss der Mitteilung und des Verkehrs mit den Nebenmenschen. So setzt denn jeder verkehrsfähige Denkact vermöge seines eben nur Verkehrsmittel sein wollenden Sprachgewandes den Gegensatz von „Ich" und „Du" schlechterdings voraus; nichtsdestoweniger kann sich jedoch die wissenschaftliche Reflexion auf diese Voraussetzungen selbst richten und kann nach ihrer Entstehung, Berechtigung und Bedeutung forschen. So habe ich in meinen „Beiträgen zu einer monistischen Erkenntnisstheorie" im V. Abschnitt das Verhältniss des fremden Bewusstseins zum eigenen genauer zu untersuchen unternommen.

Ebenso muss ich jetzt bei dem behandelten Beispiele, um mich überhaupt verständlich machen zu können, der Untersuchung vorgreifen und von „meinem" Bewusstsein oder dem einer anderen bestimmten Person sprechen. An der einzig möglichen Antwort, welche erteilt werden kann auf die Frage, was denn dieses „Ich" sei, das so unlegitimirt in dem *pron. possess.* eingeführt werde, zerschellt der puerile Vorwurf des Solipsismus, den die von mir vertretene Ontologie und Erkenntnisstheorie ab und zu erfährt.

Einmal kann nämlich mit Ignoration der wahren Tendenz der Frage die nur scheinbare Antwort lauten, dieses „Ich" sei der kurze begriffliche Ausdruck für die unbeschreibbare und jeder Analogisirung spottende Thatsache der (jedermann wohlbekannten) Einheit und gegenseitigen Bezogenheit gegebener Bewusstseinsinhalte. In dieser Erklärung kann wohl keine Handhabe für den Anwurf des Solipsismus gefunden werden, da bei solcher Allgemeinheit der Bestimmungen noch gar nicht der Boden aufgewiesen und abgegrenzt ist, auf welchem jener drollige Begriff erst lebensfähig würde. An dieser lediglich zurückschiebenden Erklärung wird indessen auch schwerlich jemand, der die obige Frage aufwarf, sein Genügen finden, da er ja doch noch immer nicht weiss, wessen Bewusstseinsinhalte gemeint seien und was unter dem „Er" zu verstehen sei, dem die Bewusstseinsinhalte als die seinen angehören.

Denn nach obiger Erklärung gehörten sie ihrer eigenen „Einheit“ und „Bezogenheit“ an!

Geben wir nun die einzige völlig passende Antwort durch Nennung des Namens des Bewusstseinsträgers und etwa auch durch Hinweis auf die Leiblichkeit desselben, so sind wir erst recht dem Solipsismus entronnen, da alle die Data, welche die bestimmte empirische Persönlichkeit ausmachen, in den Bereich eben dessen hineinfallen, dessen Provenienz man aufdecken und lächerlich machen will, während es in Wahrheit mit seiner wohl von niemandem geleugneten Realität die gemeinsame Basis jeglicher Erkenntnisstheorie bildet und der Stoff ist, aus dem sämmtliche empirischen Iche erst ausgestattet werden. Das eigentliche Problem ist indessen durch obige Antwort noch immer nicht getroffen, geschweige denn erledigt, da es sich nur in die Position des Bewusstseinsträgers zurückgezogen hat, den wir natürlich wieder seinem Namen und seiner Leiblichkeit entgegenstellen. Wer verkennt, dass wir es hier lediglich mit dem nie abzuschüttelnden Zwange des kategorialen Denkens zu thun haben, das den Begriff „Bewusstsein“ nicht anders als in dem Schema der Doppelkategorie „Ding — Eigenschaft“ ergreifen kann und uns auch hier einen *regressus in infinitum* aufnötigt? Nach alledem können wir in der gegnerischen Formulirung, es sei also das Ich (das Bewusstsein) des philosophirenden *M* mit seinen sämmtlichen Zuständen und Actionen das einzige von ihm anerkannte Existirende, nur ein monströses *Hysteronproteron*, ein wüstes Convolut ungeprüfter Voraussetzungen erblicken. Eine weitere logische Erwägung mag dieses Urteil noch von einer anderen Seite aus begründen helfen.

Man übersieht nämlich vollständig, dass der Begriff „allein“ oder „einzig“ ein Relationsbegriff ist, indem von einem Dinge *A* nur dann ausgesagt werden kann, dass es allein irgend etwas Bestimmtes (x) thue oder erleide, wenn es neben *A* logisch gleichwerthige Dinge *B*, *C*, *D*, *E* . . . . . . oder doch mindestens ein solches gibt und von diesen constatirt werden kann, dass

sie jenes Bestimmte insgesammt nicht thun oder nicht erleiden. Dieses Urteil aber setzt wieder voraus, dass sie etwas Anderes und zwar mit *x* Unverträgliches thun oder erleiden. Man versuche nun aber diese Erwägung auf den Satz anzuwenden, dass das empirische (persönliche) Bewusstsein *M* mit seinen sämmtlichen Inhalten das einzige sei, was existire. Er ist sinnlos, wenn nicht dabei doch schon an logisch gleichwertige (conträre) Gegensätze zu *M* gedacht wird mit der Bestimmung, dass sie nicht existiren. Was thun sie denn nun aber anderes, das mit dem Existiren unverträglich ist, wenn und weil sie eben nicht existiren? Wie komme ich überhaupt zur Position dieses grammatischen Subjectes, an welches das Prädicat der Nichtexistenz geknüpft wird, als ob von ihm trotz dieser negativen Prädicirung doch auch allerlei Positives ausgesagt werden könnte, wie etwa bei dem Urteil „Die Hyäne ist nicht zähmbar?“

Offenbar hat die Nebenbestimmung „allein“ nur Sinn auf Grund einer derartigen legitimirten Beziehung und Vergleichung; wo jedoch diese wie bei dem Anwurf des Solipsismus begrifflich ausgeschlossen ist, hört die Anwendbarkeit jener Bestimmung von selbst auf, der Begriff des Solipsismus zerplatzt somit nach kurzem Farbenschillern wie eine Seifenblase, und sein Zweck, die bewusste erkenntnisstheoretische Richtung durch *deductio ad absurdum* zu widerlegen oder wenigstens zu discreditiren, ist völlig illusorisch. Aufrecht stehen bleibt vielmehr der Satz, dass das persönliche Bewusstsein *M* mit allen seinen wirklichen und möglichen Inhalten alle verständliche Existenz in sich fasse und in sich erschöpfe: durch diesen Fundamentalsatz werden, sofern er nur nach seiner ganzen Tragweite gewürdigt wird, auch die allerstrengsten Forderungen des eingefleischtesten „Pluralisten“ befriedigt werden können. Es ist eben nur das Eine stets festzuhalten, dass die Bestimmung „Bewusstseinsinhalte eines empirischen (persönlichen) Bewusstseins *M*“ allerdings den Schein eines *Hysteronproteron* auf sich lädt und laden muss, dass aber in Wahrheit die Inhalte das Ursprüngliche und über-

haupt Ursprünglichste sind, welches alle die Unterschiede und Gegensätze von Ich, Du, Er δυνάμει in sich befasst. Es heisst demnach, abgesehen von dem oben entwickelten Bedenken bezüglich des Begriffes „allein", gesunder Logik in's Gesicht schlagen, wenn man jene Inhalte zu dem empirischen Bewusstsein *M*, dem sie „angehören", in ontologischen Gegensatz und causales Abhängigkeitsverhältniss bringt, wie dies mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein von Seite jener geschieht, die gegen unsere Richtung den Vorwurf des Solipsismus erheben. —

Kehren wir nun wieder zu unserem Beispiel zurück, das wir dem leidigen „Solipsismus" zu Liebe verlassen haben, so erinnern wir uns, dass wir bei der einheitlichen Zusammenfassung aller psychischen Daten im Ichgedanken stehen geblieben sind. Nennen wir diese Daten psychisch, so bezeichnen wir hiermit neben dem Gegensatze zu einer „anderen" Seinsspecies und neben dem Causalgedanken, der sie an die eben zu erörternde „Psyche" knüpft, den gemeinsamen Zug, der sie zusammenhält; dieser kann bei der bekannten Zusammensetzung eines concreten Bewusstseins nicht in einem (abstracten) *Quale* liegen, sondern nur in der Zusammengehörigkeit, welche der Ichgedanke zum logischen Ausdrucke bringt. Was stellt sich nun unter den auch schon früher angewendeten Gesichtspunkten als unsere eigentliche Meinung mit blossgelegtem logischen Triebwerke heraus, wenn wir von unserer „Seele", unserem „Bewusstsein", unserem „Ich" sprechen und darunter nicht etwa nur die schon oben betonte, in ihrer Art einzige Einheitlichkeit und gegenseitige Bezogenheit (Beziehbarkeit) alles dessen verstehen, was als ein buntes Vielerlei ein concretes Bewusstsein zusammensetzt? Nichts Anderes können wir meinen, als die Möglichkeit, dass das bisher erlebte Strömen der concreten Bewusstseinsdata fortdauern werde, dass es auch in Zukunft so bleiben werde. Diese Möglichkeit wird nun verdinglicht und mit Causalität ausgestattet, und so entsteht das active Seelenwesen, das spiritualistische „Bewusstsein", der Geist, der im Leibe lebt und webt. Als Substanz gilt nun die

Seele als die Quelle alles psychischen Geschehens, die psychischen Thatsachen erscheinen als Accidenzen dieser Substanz, als wechselnde Zustände derselben. Besonders beliebt ist namentlich bei monadistischen Nebeuvorstellungen die Redensart von inneren Zuständen der Seelenmonade; sie fungirt als Subject, als Träger, als Substrat dieser Zustände. Es ist nicht zu verwundern, dass sich bei solcher Auffassungsweise, die sich nichts träumen lässt von irgend welchen Bedenklichkeiten, ob man allen Ernstes über Realitäten und Thatsachen verhandeln könne, welche ihrem Begriffe nach auf Geltung in einer — geträumten Transcendenz-Region Anspruch erheben, — dass, sage ich, bei solcher Auffassungsweise sich ein Heer von Fragen und Problemen herandrängt, an denen sich die „rationale" Psychologie im Bunde mit metaphysischer Ontologie seit Jahrtausenden abmüht.

Nur einige wenige Punkte mögen hervorgehoben werden, immerhin auf die Gefahr hin, nach Kant's unvergleichlichem Vorgange Kärrnerarbeit zu liefern. Oben (S. 279) liessen wir die zwei Möglichkeiten offen, dass dem psychischen Sein von Seiten seines Inhalts eine anderweitige Seinsspecies an die Seite gestellt wird oder aber nicht.

Im ersten Falle wird die Substanz, welche den psychischen Ereignissen zu Grunde gelegt wird, als wesentlich andersartig aufgefasst werden müssen als die die materielle Welt ausmachenden Substanzen. Nichtsdestoweniger nötigt hier die inhaltliche Beziehung, die man zwischen den psychischen Acten als Erkenntnissacten und den das materielle Weltganze constituirenden Substanzen als letztem Erkenntnissobject annehmen zu müssen glaubt, die zwei Arten von Substanz durch das Band einer Wechselwirkung zusammenzufassen. Man postulirt für jenes psychische Geschehen, das man als Erkennen auffasst, einen von ihm selbst völlig unabhängigen Beziehungspunkt, ein „jenseitiges" Reale, von dem man allerdings zugeben muss, dass es, indem von ihm gesprochen wird, schon ein psychisch „Abgebildetes" u. dergl. sei, so dass weiterhin ein Uebergang von irgend welchen qualitativen Bestimmungen aus der einen Seinsspecies in die andere zugegeben

werden muss. Ist schon dieser Uebergang verwunderlich genug, so greift das weitere Bedenken noch tiefer, woher das Erkennen die Gewissheit habe, dass es überhaupt mit diesem oder jenem seiner Inhalte ein „jenseitiges“ Reale treffe resp. abbilde u. dergl. Die Rätselfragen häufen sich übrigens, je näher man zusieht.

Ich nenne S die Substanz der psychischen Data, P diese Data selbst, E jene Provinz derselben, welche das „Erkennen“ ausmacht, *ss* die Substanzen der materiellen Welt. Soll die inhaltliche Beziehung zwischen E und *ss* nicht preisgegeben und *ss* selbst gänzlich überflüssig werden, so muss *ss* auf S einwirken; S aber ist eben so eingerichtet, dass es auf diese Einwirkung P, beziehungsweise E hervortreten lässt, dass dabei aber auch E die gewünschte inhaltliche Uebereinstimmung mit *ss* aufweist. Diese Concordanz ist nun ganz erstaunlich: man weiss nicht, auf welcher Seite man mehr zu bewundern habe, auf der Seite von *ss*, welches im Stande ist, innerhalb einer ganz anderen Seinsspecies[1]) von sich ein (mehr oder weniger genaues) Abbild hervorzurufen, oder auf Seite des S, das aus sich, d. i. aus seinem, allem Erkennen voranliegenden Wesen, E hervorzubringen vermag und zwar mit der erwähnten Correspondenz mit *ss*. Fast möchte man annehmen, dass S, noch bevor es zum „officiellen“ Erkennen gekommen ist, sich in gewöhnlichem „vertraulichen“ Wege ein bischen über *ss* orientirt habe, um dann seine durch die erwähnten „Einwirkungen“ ausgelöste Rolle besser spielen zu können.

Allen diesen Wundern kann ihr Liebhaber nur die Versicherung mit auf den Weg geben, es sei nun einmal so, S und *ss* haben nun einmal die Eignung zu den ihnen zugemuteten Leistungen. Wie denn nun aber, wenn man einwenden wollte, woher diese Eignung stamme, oder, falls sie

---

[1]) Der kundige Leser wird merken, dass ich bei dieser *deductio ad absurdum* mich selbstverständlich auf den gegnerischen Standpunkt stelle und die principiellen (logischen) Schwierigkeiten, welche der Begriff des Transcendent-Realen bereitet, vollkommen bei Seite lasse.

als Urthatsache urgirt wird, woher jene Offenbarung darüber aus der Region solcher „Urthatsachen“, die über alles *P* und *E* hinaus liegen? Wie denn dann, wenn man einwenden wollte, dass vielleicht jene Eignung sich deshalb von selbst einstellte, weil die „sich eignenden“ Partner erst auf Grund und nach dem Bedürfnisse jener Thatsachen, die ihrer Leistung zugeschrieben werden, ausgestattet und in ihre Rolle eingesetzt wurden?

Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Kaltblütigkeit die Gegner der von mir vertretenen Erkenntnisslehre über diese fundamentalen Bedenken hinweggehen, als sei es nicht der Mühe wert, darüber auch nur ein Wort zu verlieren. Es ist natürlich zuzugeben, dass sich dieser oder jener Denker derartige in einer vermeintlichen Transcendenzregion liegende Vorgänge so oder so denkt, es ist hierbei aber auch zur Erwägung zu stellen, dass dieses Denken, weil es und solange es Denken bleibt, diesen seinen besonderen Zweck vollständig verfehlt, indem es schlechterdings innerhalb *P* beschlossen bleibt. Während *S* und *ss* ausserhalb *P* zu fallen beanspruchen, stellen sie sich beide in Wahrheit als Denkinhalte heraus, fallen somit in *P* hinein. Innerhalb *P* mag allerdings bei gewissen Anlässen und mit einem gewissen Nutzen eine Scheidung platzgreifen zwischen einem Σ, Π und $\sigma\sigma$: unser kategoriales Denken, unsere Sprache verlangen dieselbe, ohne dass deshalb nicht der Erkenntnisstheorie das letzte Wort einzuräumen wäre. Die letztere hat zu erinnern, dass solche Begriffe wohl geeignet sind, die individuellen Thatsachen der „äusseren“ und der „inneren“ Erfahrung zu gliedern, zu gruppiren, in ein übersichtliches System zu bringen, kurz praktischer Ausbeutung und wissenschaftlicher Behandlung zugänglich zu machen, dass sie mithin nur im Dienste jener Thatsachen stehen, keineswegs jedoch absolute Giltigkeit haben, d. h. ein Reales sich zum Inhalte geben können, das jenen Thatsachen den Rang eines schlechthin Gegebenen ablaufen könnte, geschweige denn, dass ihr Inhalt berechtigt wäre, jenen Thatsachen ontologisch superordinirt zu werden.

Es sei gestattet, die beiden einander gegenüberstehenden Ansichten mittelst der oben gewählten Buchstabenzeichen zu veranschaulichen. Ich nenne den Gegner nach der Begriffsbestimmung, die ich im 1. Abschnitt meiner „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie“ gegeben, Dualist, während ich selbst vorbehaltlich einer späteren Erwägung als Monist auftreten will.

Dualismus: $S \longrightarrow P(E) \longleftarrow ss$

Monismus: $S \ldots\ldots \Sigma \longleftarrow P(E) \ldots\ldots \Pi(E') \longrightarrow ss \ldots \sigma\sigma$.

Abgesehen von der entgegengesetzten Richtung ist der Sinn der Pfeile im ersten Falle ein anderer als im zweiten. Im ersten bezeichnen sie das Zusammenwirken von S und ss, welchem $P(E)$ entspringt, somit ein Geschehen, das der Dualist für transcendent hält, im zweiten Falle deuten die Pfeile an, dass $P(\Pi)$ als das schlechthin Primäre $S(\Sigma)$ und $ss(\sigma\sigma)$ aus sich herausstellt, ohne dass die letzteren aus seinem Bereiche hinausfallen; nur stellen sie sich, wenn wir uns die Gesammtheit von $P(\Pi)$ etwa in einer Ellipsenfläche ausgebreitet denken, innerhalb derselben in die beiden Brennpunkte, von wo sie nach der Peripherie zu ein bedeutsames Licht ausstrahlen. Eben deshalb lassen wir in unserem Symbol P in Π, E in E', S in Σ und ss in $\sigma\sigma$ übergehen, um so die völlige Verschiedenheit unseres Standpunktes zum Ausdruck zu bringen. P hat fast überall im Gebiete des erkenntnisstheoretischen Dualismus schon den „Grundgeschmack“ seiner Abhängigkeit von S und seines Gegensatzes zu ss. Sprechen wir nämlich von „psychischen Phänomenen“ oder von „Bewusstseinsdaten“ oder dergleichen, so haben dieselben für uns bei aller, noch so mannigfaltiger Verschiedenheit dennoch eine gemeinsame Färbung: es hängt sich durch diese begriffliche Bezeichnung an sie eine Charakteristik, die nur durch den Gegensatz einer Seinsart mit anderer Charakteristik verständlich ist. Von einem solchen Gegensatze kann nun auf dem Standpunkte des erkenntnisstheoretischen Monismus keine Rede sein; denn innerhalb P erschöpfen sich alle möglichen und irgendwie unterscheidbaren Seinsspecies, eben deshalb aber ist für P eine

positive Charakteristik, die von einem Standpunkte ausserhalb P geliefert werden müsste, schlechterdings unmöglich. Ausserhalb P giebt es überhaupt keinen Standpunkt der Beurteilung, ausserhalb P wäre gleichbedeutend mit der Forderung der Aufhebung jeglichen Denkens und jeglicher seelischer Regung. Trotz dieser Unmöglichkeit soll nun aber doch der erkenntnisstheoretische Monismus nicht darauf verzichten, seinen Ausgangspunkt Anderen verständlich zu machen, d. h. eben wieder ihn zu bezeichnen — ein Conflict, den er nur durch die allergrösste Vorsicht und Präcision des Ausdrucks überwinden kann: er muss von dem jedermann vertrauten P ausgehen, diesem sodann einerseits die traditionelle metaphysische Färbung abstreifen, andererseits ihm die völlig neutrale Stellung, die allumfassende Geltungs-Sphäre verschaffen, die wir eben zum Unterschiede von P mit Π bezeichnen wollen[1]). Analog verhält es sich mit E', Σ und $\sigma\sigma$. E wird zu E', indem E des irrthümlich in demselben erblickten Hinweises auf eine allem E jenseitige Realität als die „wahre Wirklichkeit", der E als Abbild in dem und dem Grade entspreche, entledigt wird. Auf Grund eines Wahrheitsbegriffes, dessen Inhalt und Geltung sich auf die Sphäre von P beschränkt, wird E von dem Bedürfniss der Anlehnung an ein Sein befreit, von dem es eben nur Kunde zu geben habe. Was endlich Σ und $\sigma\sigma$ anbelangt, so sollen hiermit S und ss aus dem Bereiche einer eingebildeten Transcendenz herübergehoben und als solche Substanzbegriffe bezeichnet werden, welche in dem oben dargelegten Sinne als Hilfsbegriffe von transitorischer Geltung und Brauchbarkeit zu gelten haben, deren sich nämlich das Denken zur Orientirung in dem Wogenschwall der dahinströmenden individuellen Thatsachen (= des ursprünglich Gegebenen) bedient und deren Function so lebhaft an die Wirkung des Laabs erinnert.

---

[1]) Man vergleiche zu dieser Schwierigkeit der Namengebung den Schlussabschnitt dieser Abhandlung.

In der weittragenden Bedeutung der behandelten Punkte mag die Ausführlichkeit dieser Ueberlegung ihre Rechtfertigung finden: an dem Beispiele der „Seele" offenbart sich, wie wir sahen, besonders deutlich die Fruchtbarkeit des vorliegenden Unternehmens, den Einfluss des kategorialen Charakters unseres Denkens auf die Entstehung und Gestaltung psychologischer, metaphysischer und erkenntnisstheoretischer Probleme darzulegen. Wir haben übrigens, die erste der oben (S. 279) berührten Möglichkeiten verfolgend, nur die allgemeinsten Züge jener Constructionen verzeichnet, welche uns die verschiedenen Systeme der realistischen Transcendenz [1]) [„dem E entspricht *ss*!"] darbieten.

Nun bleibt noch die zweite Möglichkeit kurz zu erörtern, die wir gegenüber dem psychischen Sein noch offen gelassen haben. Es handelt sich da um den Fall, dass dem psychischen Sein, indem es im weitesten Sinne gefasst wird, nach der Seite seines Inhalts keine andere Seinsspecies *ss* als Correlat oder Object für E gegenübergestellt wird. Allein auch im Kreise solcher Anschauung behauptet die kategoriale Natur des Denkens ihre maassgebende, in gewissem Sinne trügerische Rolle: sie führt ganz ähnlich wie im früheren Falle zu einem substantiellen Seelenwesen, einem „Geist", „Ich", „Bewusstsein" (S), dessen Realität innerhalb P keinen Maassstab und kein Analogon findet. Wir stehen dann im Bereiche des spiritualistischen Monismus. Dieser gerät, trotzdem er den einen Grundirrtum des naturalistischen Philosophirens überwunden hat, dennoch gegenüber dem transcendenten (metaphysischen) Dualismus in den Nachteil, dass er für die Erklärung des $P(E)$ auf die so ansprechende Erfahrungsanalogie der Wechselwirkung (zwischen S und *ss*) verzichten muss und bezüglich der Erklärung des Hervortretens von $P(E)$ auf S allein angewiesen ist.

Es leuchtet bei unserer Auffassung des fraglichen Sachverhaltes sofort ein, warum der spiritualistische Monismus von

---

[1]) Vgl. den Schlussabschnitt dieser Abhandlung.

jeher sowohl in Fachkreisen wenig Boden gewinnen konnte, als auch namentlich von Seite der Specialforschung, insbesondere der Naturwissenschaft, und selbst auch aus Laienkreisen lebhafte, nicht selten zu den Mitteln des Witzes und der Satire greifende Angriffe zu erfahren hatte. Nennen wir nochmals $\sigma\sigma$ und Σ die unvermeidlichen und relativ berechtigten Substanzbegriffe, diese wahren Coagula der Erfahrung, die wir den Wahrnehmungen der äusseren Sinne und überhaupt den psychischen Thatsachen zu Grunde legen und ohne welche eine denkende Orientirung in dem Zusammen und Nacheinander der Sinnlichkeits- (Bewusstseins-) Data unmöglich sein würde, so ist zu erwägen, dass gegen $\sigma\sigma$ jedes Ankämpfen ebenso erfolglos ist als gegen Σ, denn beide sind Denkthaten, die so notwendig und so selbstverständlich sind wie der Satz, dass $2 \times 2 = 4$ ist. Daher ist der Wert jenes Monismus, der $\sigma\sigma$ zu ss stempelt, logisch beurteilt durchaus nicht geringer als der Wert des Spiritualismus, welcher sich an S allein hält. Es ist ferner begreiflich, dass der in logischer Filigranarbeit minder geschulte Verstand ss leicht mit $\sigma\sigma$ verwechselt und nun in die lebhafteste Entrüstung geräth, wenn ihm, wie er glaubt, $\sigma\sigma$ abgestritten wird. Die Eindrücke der uns umgebenden Welt, die Einflüsse der uns ängstigenden und meisternden Elemente u. s. w. sind zu mächtig, als dass sich nicht gegen die Beseitigung des zu $\sigma\sigma$ umgedeuteten ss, das doch allezeit in Theorie und Praxis schon so treffliche Dienste geleistet habe, die lebhafteste Opposition regen sollte. Wir sehen somit, dass keine der beiden einseitigen Einheitslehren zu einem haltbaren Zustande führt: beide sind gleichmässig angelegt in der unwandelbaren Natur unseres Denkens, aber beide überschrauben das, was ihnen das letztere als spontanes und fertiges Product an die Hand gibt, und schweifen so in Nebelregionen von Einbildungen hinaus. An diesen Sünden nimmt nun freilich auch der transcendente (metaphysische) Dualismus theil, der sich sowohl mit ss als auch mit S abzufinden weiss. Gegen alle drei erkenntnisstheoretischen Verirrungen aber gibt es unseres Erachtens kein anderes Heil-

mittel als besonnenste Einkehr des Denkens in sich selbst: alsbald wird dann *ss* zu $\sigma\sigma$ und S zu Σ und alles Blendwerk einer vermeintlichen Transcendenzregion ist zerstört.

Zum Abschluss dieser zunächst nur der Dingkategorie gewidmeten Betrachtung sei mir noch eine genauere Ausführung gestattet, die davon handeln soll, wie alle die verschiedenen hier möglichen Denkrichtungen scharf und treffend und consequent zu bezeichnen wären. Sie dient auch zur Erläuterung der im Obigen angewendeten Terminologie.

Betrachten wir zuerst den Fall: $S \longrightarrow P(E) \longleftarrow ss$. Behalten nun, mathematisch gesprochen, alle drei Glieder dieses Symbols positive Werte, so haben wir transcendenten (metaphysischen) Dualismus. Wird entweder *ss* oder S gleich Null, so entstehen die Arten des transcendenten (metaphysischen) Monismus, welche sich im Anschluss an die historische Entwickelung näher bezeichnen lassen als spiritualistischer ($ss = 0$) und materialistischer ($S = 0$) Monismus. Vom Standpunkte der Erkenntnisskritik aus müssen jedoch alle drei ihres gemeinsamen Grundzuges und zugleich Grundirrtums wegen, von dem ich bereits anderwärts gesprochen habe, als erkenntnisstheoretischer Dualismus bezeichnet werden. Diesem Begriffe aber stellt sich von selbst gegensätzlich zur Seite der erkenntnisstheoretische Monismus, welcher das obige Symbol in der früher erörterten Weise verändert: $\Sigma \longleftarrow \Pi(E') \longrightarrow \sigma\sigma$.

Wie ist nun aber weiterhin hiermit der so geläufige Gegensatz von Idealismus und Realismus in Einklang zu bringen? Dieser deckt sich keineswegs mit einem der soeben aufgeführten Gegensätze. Denn dem Realismus kommt es in erster Linie auf *ss* als Correlat zu E an und da bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen, dass er nebstbei ein S annimmt (transcendenter Dualismus) oder aber verwirft (materialistischer Monismus). Der Idealismus negirt *ss*, klammert sich aber an S (spiritualistischer Monismus). Dieser reine Idealismus

gerät bei Kant in's Schwanken, wenn er einerseits von *ss* als einem zwar unerkennbaren, aber doch wohl thatsächlich wirksamen x spricht und andererseits bezüglich des S „dogmatische“ Behauptungen ablehnt. S und *ss* erscheinen solchem Idealismus als zwar ganz allgemein, ganz abstract gehaltene, aber doch logisch unverwerfliche Positionen und ausserdem gelingt es ihm auch nicht, seinem Ausgangspunkte P eine vollkommen neutrale Stellung zu wahren, er verschmäht es vielmehr keineswegs, beträchtliche Anleihen bei der vulgären S-Theorie aufzunehmen. So findet denn der „transcendentale“ Idealismus Kant's unseren vollsten Beifall, insofern er den „empirischen Realismus“ einschliesst und denselben gleichwie ein Wall gegen fremde und unberechtigte Einmischung schützt, an sich aber kann er bei seinem doppelseitigen Hinschielen nach dem Transcendenten nur den Wert einer zu überwindenden Entwickelungsphase der erkenntnisstheoretischen Selbstbesinnung in Anspruch nehmen. Für ihn erhält unser Symbol folgende Gestalt: $X \longrightarrow P(E) \longleftarrow Y$. Es ist hier zu beachten, dass wir $P(E)$ und noch nicht $\Pi(E')$ schreiben.

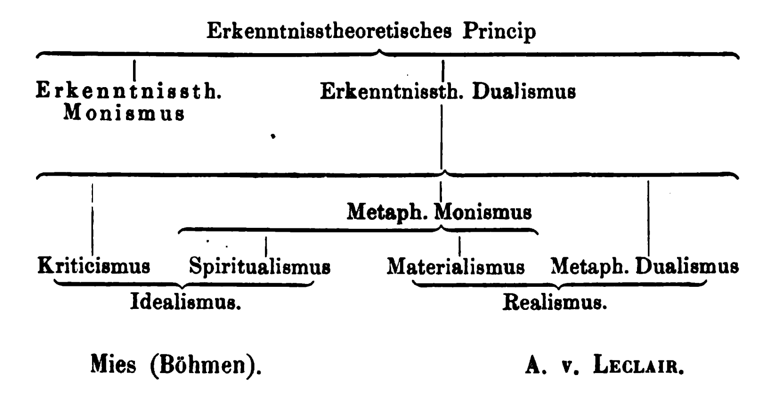
Unsere eigene Anschauung endlich, bei welcher die im Kantianismus zu Tage tretende theoretische Resignation gegenstandslos wird und demnach Σ und $\sigma\sigma$ zu ihrem — allerdings beträchtlich eingeschränkten — Rechte gelangen, kann sich nur erkenntnisstheoretischer Monismus nennen, falls überhaupt ein charakterisirender Name gefordert wird. Dieser aber kann wieder nur Sinn und Bedeutung haben im Hinblick auf vorhandene conträre Gegensätze, also zunächst auf den erkenntnisstheoretischen Dualismus, wie etwa der Name „Pudel“ seinen Begriff abzudämmen bestimmt ist gegen die verwandten Begriffe „Mops“, „Windspiel“, „Dachshund“, „Dogge“ u. s. w. Erwägt man aber, dass der erkenntnisstheoretische Monismus im Stande ist, aus seinen eigenen Mitteln die Bemühungen des Dualismus zu erklären, d. h. seine Entstehung begreiflich zu machen und auch seine relative Berechtigung nachzuweisen, so hat er sich thatsächlich des

scheinbaren Rivalen entledigt oder ihn vielmehr in seine eigenen Dienste gezogen — ganz ähnlich, wie derjenige, welcher die Unendlichkeit des Raumes anerkennt, einen Zweiten, der die Begrenztheit des Raumes verficht, ruhig gewähren lassen kann, da er ja doch jeden Augenblick mit wenigen Worten nachzuweisen vermag, dass der Zweite, indem er die Begrenztheit behauptet und vorstellt, implicite die Unbegrenztheit anerkennt, deren der Begriff der Begrenztheit, um sinnvoll zu sein, schlechterdings nicht entraten kann. Man kann daher nicht wohl diese beiden Ansichten über den Raum als conträre Gegensätze wie etwa Apfel und Pflaume gelten lassen. *Qua* „Ansichten" überhaupt sind sie allerdings coordinirt, dann aber auch mit dem handgreiflichsten Unsinn zusammenzustellen, der ja leider oft genug als „Ansicht" auftritt. Ist nun aber der scheinbare conträre Gegensatz des erkenntnisstheoretischen Monismus beseitigt, so bleibt für eine besondere Namengebung gar kein Grund mehr übrig, gleichwie im früheren Beispiele nicht abzusehen wäre, warum man statt „Hund" jemals „Dachshund" sagen sollte, wenn die Objecte des ersteren Begriffes in ihren individuellen Unterschieden zur Aufstellung von Varietäten und somit conträr entgegengesetzten Begriffen keinen Anlass böten.

So kämen wir zu einer „Erkenntnisstheorie" schlechtweg, wie man ohne jede Zweideutigkeit von Mathematik, von Astronomie, von Elektricitätslehre spricht, ohne dass zugleich etwa Gauss oder Lagrange, Newton oder Laplace, Faraday oder Oersted mitgenannt werden müssten. Schon sehe ich den Leser mitleidig lächeln ob meiner Anmaassung, dass die Lehre, die ich vertrete, der definitive und objectiv-giltige Abschluss eines Meinungskampfes sei, den in unserer Cultursphäre 90 Menschenalter nicht zu schlichten vermochten. Es gilt hier, die traditionelle Autoren-Bescheidenheit als das zu entlarven, was sie thatsächlich ist: als conventionelle Lüge, und freimüthig dasjenige auszusprechen, was die Mehrzahl der Autoren vorzieht, sich bloss zu denken. Die zum Vor-

wurf gereichende Anmaasslichkeit des obigen Resultates ist nur Schein, insofern sie nämlich allen jenen ohne Ausnahme zur Last zu legen ist, welche, dem Studium einer Wissenschaft hingegeben, nicht bei passiver Kenntnissnahme und kritischer Skepsis stehen bleiben, sondern über diese oder jene Materie ihres Gebietes ihre eigene Meinung veröffentlicht haben. Niemand, auch nicht der allerbescheidenste Anfänger, hat jemals in der vollen Ueberzeugung „geschrieben“, dass er eben nur den Berg schon vorhandener Irrtümer zu vergrössern unternehme. Jeder Autor, und mag er auch über eine nebensächliche Controversfrage sich öffentlich aussprechen, hofft auf den Beifall wenigstens einiger Leser, hält also sein eigenes Urteil über den fraglichen Punkt für überlegen im Vergleiche zu allen bisher darüber geäusserten Ansichten. Auch glaubt kein Schriftsteller, der den Beifall der Zeitgenossen für sich hat, alles Ernstes, dass er doch nur ein längeres oder kürzeres Provisorium geschaffen habe, welches früher oder später von einer abweichenden Anschauung werde verdrängt werden. Im äussersten Falle wird er doch wenigstens für einige Werkstücke, für einige Planteile seines Gedankenbaues den Rang unverlierbarer Errungenschaften in Anspruch nehmen, und hiermit bethätigt er schon die „Anmaassung“, dass seine Mitarbeit einigen — wenn auch noch so untergeordneten — Fragen ihre definitive Lösung verschafft habe. Wollte jemand dem Vorwurfe der Anmaasslichkeit ganz und gar ausweichen, dann thut er gut, auf schriftstellerische Thätigkeit vollkommen zu verzichten. Entschliesst er sich dazu nicht und schreibt er unter dem Motto: „Alle Analogie spricht dafür, dass auch ich nur Irrtum zu Tage fördern werde“, so läuft er Gefahr, statt des Vorwurfes der Anmaasslichkeit den der Verrücktheit zu hören. Immerhin zeugt es vielleicht mehr von idealistischem Freimuth als von klug berechnender Zurückhaltung, wenn ich ohne jedes Epitheton „die Erkenntnisstheorie“ als mein Ziel ausgebe, zu welchem ich mit rüstigen Gefährten auf dem Wege zu sein glaube.

Das Resultat dieses Schlussabschnittes mag folgende Tabelle übersichtlich zusammenfassen:



Mies (Böhmen). A. v. LECLAIR.

Die psychologische Bedeutung der Wiederholung[1]).

Wenn ein grosser Dichter darüber geklagt hat, dass „alles wiederholt sich nur im Leben“, und darum im Reiche der Phantasie seine Zuflucht sucht, hat er gewiss nicht daran gedacht, welche ausserordentliche Bedeutung die — vom ästhetischen Gesichtspunkte freilich oft leidige — Wiederholung für das Bewusstseinsleben hat. Ich will in dieser Abhandlung die Thesis aufstellen: ohne Wiederholung kein Bewusstsein und kein Denken. Andererseits will ich auch versuchen, der Klage des Dichters gerecht zu werden und auf ihre mögliche Versöhnung hinweisen.

I. Die Perception als durch Wiederholung bedingt.

Versuchen wir es einmal, zu denken, wie sich eine Welt von lauter Neuigkeiten ausnehmen würde! Dann würde in jedem Zeitmomente ganz verschiedene, keinen früheren ähnliche oder verwandte Empfindungen in uns auftauchen. Das psychische Leben wäre in eine Reihe selbständiger Elemente aufgelöst; jeder Augenblick stände als etwas für sich Gegebenes und Selbständiges, ohne Zusammenhang weder mit dem Vorausgegangenen noch mit dem Nachfolgenden. — Jedes dieser Zeitmomente müsste als untheilbar gedacht werden, oder mit andern Worten: die Empfindungen dürften keine Dauer haben; denn

---

[1]) Diese Abhandlung ist eine Bearbeitung einiger Partien der 1882 in dänischer Sprache erschienenen Psychologie des Verfassers.

sonst würde eine Empfindung in zwei oder mehreren minimalen Zeitmomenten sich selbst wiederholen oder mit sich selbst identisch sein, und die Bedingungen des Experiments wären nicht erfüllt.

Gegen ein solches Gedankenexperiment würde die Psychologie protestiren. Die Erfahrung lehrt uns, dass schon die einfachen Empfindungen nicht mit absoluter Selbständigkeit einander gegenüber stehen. Die Empfindungen messen sich an einander und erhalten erst dadurch jede ihre Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit. Die einzelne Empfindung hat dagegen keine angeborene Eigenthümlichkeit; ihre Selbständigkeit und ihre Eigenthümlichkeit sowohl in Rücksicht auf Stärke als auf Qualität beruhen auf ihrem Verhältnisse zu den Nachbarempfindungen. Das einzelne Glied in der Reihe wird durch die andern Glieder bestimmt. Oder mit anderen Worten: jede Empfindung ist eine Verhältnissempfindung. Die englische Psychologie hat dies schon seit HOBBES hervorgehoben; in der deutschen Psychologie haben besonders FECHNER's Untersuchungen auf dieses Resultat hingewiesen. Ich weiss wohl, dass FECHNER selbst diese Consequenz abgelehnt hat; aber sie scheint mir unausweichlich zu sein [1]). Jedenfalls giebt es Erfahrungen genug, die uns nöthigen, schon bei einem in blosse einfache Empfindungen aufgelösten Bewusstsein von einem elementären Vergleichen oder Denken zu sprechen, wenn wir nur nicht vergessen, dass diese Ausdrücke hier analogisch gebraucht werden; für so einfache psychische Phänomene wie jene unmittelbare Wechselwirkung der Empfindungen haben wir eben keine recht passende psychologische Ausdrücke. Was uns aber hier die Hauptsache ist: wenn jede Empfindung immer durch die vorausgehende bestimmt wird, dann giebt es keine absolute Neuigkeit; die Nachwirkung der Vorzeit zieht sich immer in die Zukunft hinüber und wirkt zur Bestimmung ihres Charakters mit.

---

[1]) Vergl. meine Abhandlung „Zur Psychologie der Gefühle", Philosophische Monatshefte. 1880. p. 424 f.

Aber selbst mit dieser Einschränkung können wir das Gedankenexperiment nicht durchführen. Kein Leben, also auch kein psychisches Leben würde bei einer solchen ewigen Veränderung bestehen können. Das Leben setzt einen mehr oder minder begrenzten Kreis von Bedingungen und Verhältnissen voraus. Daraus folgt, dass dieselben Verhältnisse nach einem längeren oder kürzeren Zwischenraume wiederkehren müssen. Das Leben besteht in einem Wechsel von Assimilation und Desassimilation, von Stoffaufnahme und Stoffverbrauch, von Vegetation und Function. Dieser Rhythmus des Lebens scheint nur ein besonderer Fall eines allgemeinen Gesetzes zu sein. Denn Vieles spricht dafür, dass alle Bewegungen und Veränderungen in der Natur periodisch sind. Dies ist eine nothwendige Folge von dem Zusammenwirken mehrerer Kräfte. Die neuere Naturwissenschaft hat eine Tendenz dazu, die Undulation zur allgemeinen Form der Bewegung zu machen [1]). So viel ist wenigstens gewiss, dass Alles, was lebt, an einen Rhythmus der Lebensbedingungen gefesselt ist und in dieser Begrenzung sowohl seine Stärke als seine Schwäche hat. Es kann sich nicht in's Unendliche ausdehnen und erweitern; es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Aber eben dadurch kann es eine so viel grössere innere Concentration erreichen.

Durch diese Begrenzung der Möglichkeiten wird für die lebenden Wesen die Wiederholung derselben Empfindungen nothwendig. Aber die Wiederholung würde keinen Einfluss haben, wenn das Bewusstsein nicht die Fähigkeit hätte, die früheren Empfindungen reproduciren zu können. Die Wiederholung erhält seine psychologische Bedeutung dadurch, dass die früheren Erlebnisse sich mit den neuen combiniren können. Dieses Reproductions- und Combinationsvermögen ist eine Grundeigenthümlichkeit des psychischen Lebens. Es hat sein phy-

---

[1]) Herbert Spencer hat in seinen „First Principles“ darzuthun versucht, dass alle Bewegung rhythmisch ist. Jevons: Principles of Science, 2 ed. p. 448. 563 f., schliesst sich im Wesentlichen dieser Auffassung an.

siologisches Correlat in dem für alles organische Leben geltenden Gesetze der Uebung, kraft dessen alle öfter wiederholten Functionen leichter und besser vor sich gehen. Ja, selbst ausserhalb der Grenzen der organischen Welt fehlt es nicht an Beispielen solcher Uebung; so werden die Resonanzböden musikalischer Instrumente durch häufigen Gebrauch immer feiner und empfänglicher. Die einfachste Form psychischer Reproduction ist nun eben eine solche, die von der physischen und physiologischen Uebung so wenig verschieden ist, als es überhaupt zwischen psychischen und physischen Vorgängen möglich ist. Der Inhalt der früheren Empfindung wird nämlich nicht frei und selbständig wieder hervorgerufen, sondern schmilzt unmittelbar mit der neuen Empfindung zusammen. Dadurch erhält diese Empfindung ein eigenes Gepräge, das sie von den anderen, zum ersten Male auftauchenden unterscheidet. Während diese nur an einander gemessen werden, wird die wiederholte Empfindung so zu sagen auch an sich selbst gemessen. Es entsteht ein Contrast zwischen der wiederholten Empfindung und den neuen Empfindungen, und dadurch wird der Grund gelegt zu dem Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen, dem Bekannten und dem Unbekannten, dem Eigenen und dem Fremden. Hierdurch wird eine Concentration möglich, indem sich jetzt ein Unterschied zwischen Centrum und Peripherie gebildet hat. Hier liegt darum auch der Ausgangspunkt alles eigentlichen Bewusstseins und Denkens, — wenn man will: aller Philosophie. PLATON nannte ja den Hund ein philosophisches Thier, weil er zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten zu scheiden versteht.

Diese unmittelbare Verschmelzung einer Empfindung mit dem Inhalte einer reproducirten Empfindung derselben Art nenne ich Perception oder Wahrnehmung. Es findet hier kein bewusstes oder freies Erinnern, sondern nur ein instinctives Wiederkennen, so zu sagen, ein gebundenes Erinnern statt. Die reproducirte Empfindung tritt nicht als selbständige und freie Vorstellung im Bewusstsein hervor, sondern wirkt nur dazu, der erneuerten Empfindung das Gepräge

der Fremdheit zu nehmen. Oft kann solche gebundene Reproduction sogar eine Empfindung möglich machen, wo sie sonst nicht eingetreten wäre. So fand Helmholtz, dass er die Partialtöne eines Klanges leichter hören konnte, wenn die Erinnerung der Empfindung dieser Töne als einzelner noch lebendig war; ist diese Erinnerung aber ganz verschwunden, schmelzen die Partialtöne ganz zusammen. Wenn nicht mehr als 10 Secunden zwischen zwei Gewichtsempfindungen verliefen, konnte E. H. Weber den Unterschied zwischen 29 und 30 Loth empfinden; nach dem Verlaufe einer halben Minute konnte er nur den Unterschied zwischen 24 und 30 Loth empfinden. Wenn wir ein Beispiel aus höheren Regionen des Bewusstseins wollen, können wir an den Unterschied zwischen erstem und zweitem Lesen eines Buches oder zwischen erstem und zweitem Hören einer Oper denken. Alles steht das zweite Mal klarer und vertraulicher vor uns, ohne dass wir an das erste Mal zu denken brauchen.

Das ganz Neue könnten wir nicht wahrnehmen; es stände isolirt da und hätte gar keinen Beziehungspunkt in uns. Kinder und operirte Blindgeborene müssen darum „sehen“ lernen, müssen sich erst in der Welt orientiren, d. h. die Beziehungspunkte gewinnen, mit welchen sich die gewöhnlich vorkommenden Empfindungen assimiliren können.

Gewöhnlich versteht man unter Perception eine mehr zusammengesetzte Function als die, welche ich hier geschildert habe. Man scheidet dann zwischen Empfindung als der rein subjectiven Affection unserer Sinnlichkeit, und Perception als dem unmittelbaren Bewusstsein der Empfindungsursachen als äusserer Gegenstände. So die schottische Schule und die Sinnenphysiologie. Man streitet sich nur darum, ob die Perception in dieser Bedeutung eine unmittelbar und instinctiv hervortretende oder eine successiv erworbene Function ist. Aber jedenfalls fehlt dann ein Wort für das einfache Wiederkennen, das von aller Raumanschauung und objectiver Projection des Empfindungsinhaltes unabhängig ist. Diese elementare psychische Operation setzt noch nicht ein Bewusstsein von der Ursache

des Eindrucks als eines ausser uns Bestehenden voraus. Dazu kommt, dass man ebensowohl von inneren als von äusseren Wahrnehmungen sprechen kann; eben das Wiederkennen unserer eigenen Gefühle und Stimmungen ist, wie sich später zeigen wird, von tief eingreifender psychologischer Bedeutung.

Wir haben bisher hauptsächlich von einfacher Perception gesprochen. Es können aber nicht nur einzelne Empfindungen, sondern auch feste Gruppen oder Reihen von Empfindungen wiederholt werden. Dadurch entsteht eine zusammengesetzte Perception, durch welche wir Gegenstände oder Begebenheiten als zusammenhängende Totalitäten auffassen. Erst hier wird eine gewisse Ordnung in der Zeit, vielleicht auch im Raume nothwendig. —

Jede Perception besteht also in einer Verbindung zweier Elemente, der gebundenen Vorstellung und der wieder eintretenden Empfindung. Wir können jene das subjective, diese das objective Element nennen. Das Verhältniss zwischen diesen Elementen wird in jeder Perception und bei jedem Individuum verschieden sein können. Bald herrscht das Eine, bald das Andere vor, und je stärker das Eine ist, desto schwächer muss das Andere sein [1]). Sie theilen ja die zur Zeit vorhandene psychische Energie, und je mehr das Eine davon verbraucht, desto weniger muss für das Andere übrig bleiben. Durch all zu grosses Uebergewicht des subjectiven Elementes entsteht die Illusion, und wenn das objective Element sich dem Nullpunkte nähert, die Hallucination.

Verschiedenheit und Veränderung sind nothwendig, um das Bewusstsein zu erwecken und lebendig zu erhalten. Daher musste auch jede Empfindung eine Differenzempfindung sein. Die Wiederholung und die Gewohnheit machen, dass wir die Eindrücke zuletzt gar nicht bemerken. Obgleich aber so die Empfindungselemente der Perception verblassen, wird die Auf-

[1]) Dieses umgekehrte Verhältniss zwischen Empfindung und Vorstellung ist seit Kant (Anthropologie, § 19) oft von den Psychologen hervorgehoben worden.

gabe der Perception doch gelöst, nur mit so grosser Leichtigkeit und Geschwindigkeit, dass der ganze Vorgang sich nicht über die Schwelle des Bewusstseins erhebt. Durch Uebung geht also die Perception unbewusst vor sich; der Eindruck wird ohne Bewusstsein assimilirt, gleich wie wohl eingeübte Bewegungen ganz unbewusst aufgeführt werden können. Es ist eben ein psychologisches Hauptgesetz, dass Uebung das Bewusste unbewusst macht.

Die neueren gehirnphysiologischen Untersuchungen scheinen darauf hinzudeuten, dass die zwei Elemente der Perception in zwei verschiedenen Organen localisirt sind. Während elementare Sinneseindrücke auch bei einem des grossen Gehirnes beraubten Thiere möglich zu sein scheinen, kann die eigentliche Auffassung des Eindrucks nur geschehen, wenn das grosse Gehirn ungestört ist. Nach ausgedehnter Beschädigung beider Grosshirnhemisphären versteht ein Hund nicht mehr, was er sieht und hört. Er achtet nicht darauf, dass man ihm mit der Peitsche droht, geht gleichgültig seinem Futter vorbei, gehorcht nicht, wenn man ihn ruft, und verzehrt (was er in normalem Zustande nicht thut) ohne Ekel einen Hundeleichnam. Solche Hunde sind, um Munk's Ausdrücke zu gebrauchen, seelenblind und seelentaub, d. h. sie haben das Vermögen verloren, die Empfindungen mit den entsprechenden Erinnerungen zu combiniren, — haben also das Vermögen der Perception verloren. Sie sind in den Zustand der frühesten Jugend zurückgesetzt und müssen Alles von Anfang an wieder lernen [1]). Ebenso giebt es sehr lehrreiche pathologische Fälle, in welchen das Vermögen, Worte (gesprochene oder geschriebene) zu verstehen oder zu percipiren, verloren ist. Der Weg vom Begriffe zum Worte war unbeschädigt, aber der Weg vom Worte

[1]) Munk (Ueber die Functionen der Grosshirnrinde. Berlin 1881. p. 29 f.) und Goltz (Pflüger's Archiv für Physiologie. XXVI. p. 42 ff.) weichen von einander in der Erklärung, aber nicht in der Beschreibung der operirten Thiere ab. Munk hebt den Verlust der Erinnerung, Goltz besonders den Verlust der Aufmerksamkeit hervor.

zum Begriffe war gesperrt. KUSSMAUL[1]) nennt diese Krankheit Wortblindheit oder Worttaubheit.

II. Die Wiederholung und das Selbstbewusstsein.

HUME hat bekanntlich darzuthun versucht, dass die Ichvorstellung keine Grundlage in der Erfahrung hat. Wenn es ein Ich geben sollte, dann müsste es — meinte er — eine constante, das ganze Leben hindurch unveränderlich fortdauernde Empfindung geben. Aber eine solche existirt nicht. In unserem Bewusstsein finden wir immer einzelne vorübergehende Sinnesempfindungen, Lust- und Unlustgefühle, Leidenschaften, aber kein absolut dauerndes Element. Hierin hat HUME gewiss ganz Recht. Die Selbstbeobachtung zeigt uns nur eine Reihe einander ablösender psychischer Elemente, keine absolute Constanz. Aber er (und dasselbe gilt von den späteren Kritikern der Ichvorstellung) sucht auf verkehrter Stelle. Es wäre geradezu absurd, wenn die Voraussetzung HUME's gälte, so dass das Ich mit einer gewissen Einzelempfindung oder Einzelvorstellung oder mit einem bestimmten Gefühle identisch wäre. Wenn sich das Ich und ein einzelnes psychisches Element (selbst wenn dieses absolut constant wäre) ganz deckten, dann müssten ja alle anderen Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle ausserhalb des Ichs fallen, sobald sie mit dem constanten Elemente nicht ganz verschmelzen konnten; und wie könnte dann gesagt werden, dass wir sie hätten?

Durch die Wiederholung der Empfindungen entsteht, wie wir gesehen haben, ein Contrastverhältniss zwischen alten und neuen Elementen. Aber die neuen Elemente, welche einen gewissen Gegensatz gegen die verschmolzenen Elemente bilden, müssen von demselben Bewusstsein wie diese umfasst werden; sonst wäre das Contrastverhältniss unmöglich. Selbst wenn wir das Bewusstsein in reine Empfindungen aufgelöst denken, weist doch die gegenseitige Bestimmung der Empfindungen in Rück-

---

[1]) Die Störungen der Sprache. Leipzig 1877. p. 174 ff.

sicht auf Selbständigkeit, Stärke und Qualität darauf hin, dass sie Glieder derselben ursprünglichen Einheit sein müssen. Eine Rothempfindung, die ich habe, steht in keinem Contrastverhältnisse zu der Blaugrünempfindung meines Nachbars.

Die psychologische Grundlage der Ichvorstellung haben wir eben in der nothwendigen Voraussetzung, dass alle psychischen Elemente in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, und darum von einer gemeinsamen, einheitlichen Kraft umfasst oder zusammengefasst werden müssen. Schon die Reihe der einfachen Empfindungen setzt also ein Ich oder, mit Kant zu reden, eine Synthesis voraus.

Je mehr wir uns aber dem Anfange oder der Auflösung des Bewusstseins nähern, desto mehr verbirgt sich diese synthetische Energie. Darum ist eben der erste Ursprung des Bewusstseins (sowohl des Bewusstseinslebens im Allgemeinen als jedes einzelnen individuellen Bewusstseins) ein so grosses Problem. Es ist leicht genug, die Sache so zu beschreiben, dass das psychische Leben mit einzelnen, selbständigen, sporadisch auftretenden Empfindungen beginne, die erst später zu einem einheitlichen Bewusstsein zusammenwachsen, gleich wie z. B. der Ossificationsprocess an gesonderten Punkten beginnt, und die an diesen „Knochenpunkten“ oder „Ossificationspunkten“ eingeleiteten Processe erst später einander begegnen, so dass ihre Resultate verschmelzen können. Man könnte so von verschiedenen Anfangs-Ichen sprechen, aus deren Verschmelzung das definitive Ich hervorgehe. Aber kann man eigentlich einen solchen Process psychologisch verstehen? Lässt man sich nicht in einer solchen Schilderung von physischen und physiologischen Analogien irre leiten? Und ist es nicht eben so leicht, die Entstehung des „definitiven“ Bewusstseins zu verstehen, selbst wenn jene vorläufige Iche, jene Bewusstseinsfunken nicht vorhergehen? — Die Verschmelzung zweier Zellen können wir verstehen; die Verschmelzung zweier Bewusstseine ist eine psychologische Absurdität.

Consequenterweise geht Hume so weit, die psychische Souveränität von der Bewusstseinstotalität auf die einzelnen

Elemente zu überführen. Er schreibt den einzelnen Empfindungen und Vorstellungen eine selbständige oder substantiale Existenz zu. Das grosse Problem wurde dann für ihn die Möglichkeit einer Verbindung dieser psychischen Atome. Er ist der wahre Anarchist in der Psychologie, und die neuere „Association Psychology" sowohl als die HERBART'sche Psychologie zeigt noch die Spuren dieser psychologischen Revolution. Wie alle berechtigten Revolutionen, ist auch diese sehr heilsam gewesen; sie hat die überlieferte dogmatische Centralisation in der Psychologie gebrochen und den Weg für gesonderte und empirische Behandlung psychologischer Einzelfragen gebahnt. Aber mit der künstlichen und dogmatisch gefassten Einheit ist nicht auch die natürliche Einheit und Centralisation gebrochen.

Die Vorstellung des Iches bekommen wir — darin hat HUME ganz Recht — nicht aus unmittelbarer innerer Beobachtung, sondern wir bilden sie durch einen Schluss aus innerer Beobachtung. Aus der synthetischen Einheit unserer psychischen Elemente schliessen wir, dass es eine zusammenhaltende, die gegenseitige Wechselwirkung möglich machende Kraft geben muss. Es ist also nicht die constante Wiederholung eines gewissen Zustandes, sondern die Wiederholung einer gewissen Wirksamkeit, welche der Ichvorstellung zu Grunde liegt. Aber eben weil diese Wirksamkeit die nothwendige Bedingung und Voraussetzung alles Bewusstseins ist, können wir uns ihrer nimmer vollständig bewusst werden. Diesen dunklen Grund unseres psychischen Lebens können wir nicht selbst in's Bewusstsein hinauf beschwören. Ein solcher Versuch würde widersprechend sein: denn das Bewusstsein jener Wirksamkeit würde, eben so gut als jedes andere Bewusstsein, eine synthetische Wirksamkeit voraussetzen, und so in's Unendliche. Die Erfahrung zeigt uns aber, wie wir gleich sehen werden, dass jene synthetische Energie nicht immer die gleiche Intensität hat. Diese graduellen Unterschiede können dazu dienen, uns in der Ueberzeugung der Realität jener psychologischen Grundvoraussetzung zu bestärken. Was wir gar nicht bemerken würden, wenn es sich mit immer gleicher Intensität wieder-

holte, können wir vermittelst seiner Variationen dem Verständnisse näher bringen.

Ganz Unrecht hatten doch Hume und seine Nachfolger nicht in ihrer Forderung eines constanten psychischen Elementes als Grundlage der Ichvorstellung. Jene synthetische Einheit ist an und für sich ganz formal. Sie ist die Bedingung alles Bewusstseins; aber jedes individuelle Bewusstsein muss ausser dieser formalen noch eine reale Einheit haben. Die Form des Bewusstseins ist allen bewussten Wesen gemeinsam; die Individualität muss darum (ausser in der verschiedenen Intensität der synthetischen Energie) in dem Inhalte, welcher von der formalen Einheit zusammengefasst wird, bestehen. Und dieser Inhalt kann nicht ein in jedem Augenblicke wechselnder sein; sonst könnte die formale Einheit nicht bestehen. Es muss einen festen, herrschenden, wenn auch nicht jedes Lebensmoment absolut erfüllenden Kreis von Vorstellungen und Gefühlen geben, an welchem das Individuum sich selbst wiederkennen kann. Und hier sind nun offenbar das Gefühlsleben und der Wille von grösserer Bedeutung als die Empfindungen und die Vorstellungen. Das Gemeingefühl mit seinen meist vagen, aber doch jeden psychischen Inhalt prägenden und nuancirenden Stimmungen bildet den oft übersehenen, aber darum nicht minder wichtigen Hintergrund, welcher bei unserem realen Selbstbewusstsein eine grössere Rolle spielt als irgend welche Vorstellungen und Gedanken. In mehr entwickelter und energischer Form tritt unser reales Ich in unserer herrschenden Leidenschaft hervor. Ohne eine solche Concentration unserer Gefühle und unseres Willens bildet sich keine wahre Persönlichkeit aus. Damit hängt zusammen, dass energische Charaktere meistens schroff und einseitig sind; die starke Concentration wird um diesen Preis gekauft. Eine solche herrschende Leidenschaft macht auch erst die reale Einheit der Gedankenwelt möglich. Denn tiefer als alle Association der Vorstellungen unter einander liegt die Association zwischen Gefühl und Vorstellung, und die herrschende Leidenschaft bildet ein Associationscentrum, wodurch

erst feste Ordnung und Zucht in das Vorstellungsleben kommt [1]).

Nur bis zu einem gewissen Grade kann die formale Einheit des Bewusstseins mit einem chaotischen Zustande des realen Inhaltes bestehen. Doch kann auch das gesunde Seelenleben solche Epochen haben, wo die inneren Gegenstände und Veränderungen die Concentration zeitweilig aufheben. So tauchen mit der erwachenden Pubertät ganz neue Gemeingefühle und Aspirationen auf; das Individuum fühlt sich über sich selbst hinausgezogen. Es versteht nicht mehr sich selbst. Diese unruhige Stimmung, dieser kühne Schwung der Phantasie macht es ihm selbst fremd. Aehnlich geht es in den sogenannten Gährungszeiten, den „Sturm- und Drangperioden". Verschiedene Impulse, Ideen und Triebe rühren sich sporadisch und chaotisch. Nur durch die geduldige Arbeit wird Ordnung und Harmonie in diesen von verschiedenen Seiten hervordringenden Stoff gebracht. Die Geschichte der Geistesheroen zeigt uns hier oft eine dem Ossificationsprocesse ganz analoge sporadische Entwickelung vor sich gehen. Aber dies Sporadische ist nicht Auflösung. Dann könnte es nicht als solches gefühlt werden, und die Entwickelungsgeschichte des Genies würde dann nicht so oft eine Leidensgeschichte sein. Dies wird sie eben durch das Gefühl der inneren Getheiltheit. Die Möglichkeit, die inneren Gegensätze und Disharmonien als schmerzlich zu fühlen, setzt eben jene formale Einheit voraus, welche dann später, wenn die Entwickelung glücklich verläuft, in eine reale Einheit sich verwandeln kann. Bei unglücklichen Naturen wird die innere Getheiltheit zur Geisteskrankheit und damit Schritt für Schritt zur realen und zuletzt auch formalen Auflösung des Bewusstseinslebens führen.

Wir können in dieser Rücksicht die Erscheinungen der Geisteskrankheiten [2]) auf vier Hauptstufen zurückführen.

---

[1]) Vergl. Philos. Monatshefte. 1880. p. 442 ff.

[2]) Näheres über die Erscheinungen, welche der im Folgenden gegebenen Charakteristik zu Grunde liegen, in den Werken von Guislain, Griesinger, Boismont, Carpenter und Ribot.

Der Anfang einer Geisteskrankheit besteht gewöhnlich in einer dem Patienten selbst unerklärlichen Aenderung des Gemeingefühls. Die Gewohnheit des Daseins ist abgebrochen, die habituelle Stimmung eine andere als vorher. Der Patient zweifelt an seiner eigenen Existenz oder sieht seine Person und Alles, was er erlebt, wie in weiter Ferne liegen. Noch schlägt die Erinnerung seine Brücke zwischen den alten und den neuen Gefühlen, aber diese Brücke schwankt wegen mangelnder Wiederholung der inneren Grunderfahrungen.

Auf einer weiteren Stufe der Krankheit ist der Patient sich selbst so fremd geworden, dass er seine früheren, d. h. in der Zeit vor der Krankheit liegenden Erlebnisse einem anderen Subjecte zuschreibt. Er hat seine Vorzeit nicht vergessen, kann aber nicht sich selbst identificiren. Er spricht von sich selbst als von einer dritten Person oder als von einem Gestorbenen; oft meint er wohl auch, dass er in der früheren Zeit geisteskrank gewesen ist.

In einigen Fällen kann auch dieser Zusammenhang periodisch verloren gehen. So bei dem sogenannten doppelten Bewusstsein. Zwei Zustände lösen einander ab, und das Individuum scheint in jedem ein anderes zu sein. Der Charakter, die Erinnerungen und die Stimmung sind in den zwei Zuständen sehr verschieden. Kenntnisse, welche der Kranke in dem einen Zustande besitzt, sind in dem anderen Zustande verloren. Auch hier finden sich viele Nuancen. Eine Patientin konnte sich z. B. des Unterschiedes zwischen ihrem „alten" und ihrem „neuen" Zustande bewusst werden. In anderen Fällen, wo ein solches Bewusstsein nicht mehr möglich war, wirkten doch die Erinnerungen der Vorzeit als ein dunkler Unterstrom mit. Eine Dame verlor nach einem durch Gefahr des Ertrinkens veranlassten nervösen Anfalle mehrere Sinne, das Sprachvermögen und alle deutliche Erinnerungen, gerieth aber beim Anblick von Wasser, wäre es auch nur auf einem Gemälde, immer in grosse Aufregung. Die Continuität war hier noch nur, so zu sagen, eine unterirdische.

Wenn aber alle gemeinsamen Elemente der verschiedenen

Zustände und Lebensmomente mangeln, dann ist das Ende nahe. Die. Wiederholung der Eindrücke ist jetzt vergebens; das Reproductions- und Combinationsvermögen ist verloren. Das psychische Leben nähert sich seiner vollständigen Auflösung.

III. Die Wiederholung und das Denken.

1. Nur wenn die inneren und äusseren Erlebnisse sich bis zu einem gewissen Grade wiederholen, erkennen wir uns selbst und die Welt. Alles Erkennen ist Wiederkennen. Wir fragen jetzt, welche Bedeutung die Wiederholung für die rechte Verbindung der Vorstellungen unter einander, d. h. für das Denken hat.

Auch hier hat man diese Bedeutung an unrechter Stelle gesucht. Man hat sich daran gehalten, dass Wiederholung die Association begünstigt. Je häufiger eine Vorstellungsverbindung in unserem Bewusstsein hervorgetreten ist, desto fester und tiefer eingewurzelt wird sie. Hierin glaubte die „Association Psychology“ das einzig ordnende Princip unserer Gedankenwelt gefunden zu haben. Aber selbst wenn man sich auf den Standpunkt der Associationslehre stellt, zeigt sich diese Auffassung unhaltbar. Wenn ich A und B sehr häufig zusammen gesehen habe, werde ich gewiss eine Tendenz haben, an B zu denken, wenn A sich zeigt. Aber die Voraussetzung ist dann doch immer, dass ich A wiedergekannt habe, dieses Wiederkennen sei noch so instinctiv und unmittelbar. Wenn ich mich in diesem Wiederkennen täusche, habe ich auch keinen Grund, das Eintreten von B zu erwarten. Alle Association ist darum zuletzt immer Gleichheitsassociation. Das Gleichheitsverhältniss ist der innerste Kern in jeder Vorstellungsverbindung; der äussere Zusammenhang ist immer durch den inneren bedingt.

Aber so lange wir uns auf dem Boden der blossen Associationen bewegen, ist sowohl der innere Zusammenhang (durch Gleichheit) als der äussere (durch Zusammentreffen) zufällig. Jede Uebereinstimmung und jedes Begegnen der Vorstellungen

kann in dem unwillkürlichen Vorstellungslaufe hinreichend sein, eine Verbindung hervorzubringen. Die Mythologien, die Träume, die Kinderphantasien, die Delirien der Geisteskranken und die Uebergänge zwischen den Bedeutungen eines und desselben Wortes scheinen darzuthun, dass es keine unmöglichen Vorstellungsverbindungen giebt. Der unwillkürliche Vorstellungslauf wird aber nicht sich selbst ganz überlassen. Er ist der scharfen und unablässigen Kritik der Erfahrungen unterworfen. Es findet eine natürliche Zuchtwahl der Associationen statt, indem die Erfahrung zu einem fortwährenden Bilden und Verwerfen von Vorstellungsverbindungen nöthigt. Es ist zuletzt eine Frage auf Tod und Leben, die rechten Associationen zu bilden. Unsere Träume und Phantasien bringen uns nur dann in keine Gefahr, wenn wir sie in eine von der Wirklichkeit geschiedene Sphäre verlegen. Die Vorstellung des Jenseits hat sich ursprünglich ausgebildet als Wohnungssphäre der Associationen, welche bei fortschreitender Erfahrung keiner Anwendung in unserer irdischen Welt fähig waren, und welche man doch nicht aufgeben konnte. Auf diese oder andere Weise wird jede unpraktische Association aufgehoben oder unschädlich gemacht. Der Rest, die unter der Zuchtwahl der Erfahrung entwickelten und geprüften Associationen, geben uns das, was wir die Wirklichkeit nennen. Schon der unwillkürliche Vorstellungslauf muss sich so der Wirklichkeit anpassen.

Der Mensch hat nun die Fähigkeit, diese unwillkürliche Kritik durch eine willkürliche zu anticipiren und zu ersetzen, gleich wie bei den höheren Thierarten die directe Anpassung durch Uebung und thätiges Eingreifen an die Stelle der indirecten, ausscheidenden Zuchtwahl treten kann. Schon auf dem reinen Empfindungsgebiete (wenn es ein solches giebt) sind wir nicht ganz passiv. Ohne bewusste Wahl suchen wir doch die Eindrücke auf, welche dem Sinnesorgane am angenehmsten sind. So wendet sich z. B. das Auge nach anhaltender Betrachtung einer Farbe mit Gefallen der Complementärfarbe zu. Ebenso bilden, wie wir gesehen haben, unsere herr-

schenden Gefühle Associationscentra, von welchen aus die Wahl zwischen den möglichen Vorstellungen getroffen wird. In dem eigentlichen Denken tritt diese Activität bestimmter und bewusster hervor. Das eigentliche Denken entwickelt sich, wenn die Verbindung der Vorstellungen als eine ausdrücklich gestellte Aufgabe hervortritt. Wir sind klug durch Schaden geworden und haben nicht länger den ursprünglichen sanguinischen Glauben an die Zuverlässigkeit der unwillkürlichen Associationen; darum suchen wir feste Regeln, nach denen wir sie prüfen können. Das Denken ist eine Association, aber nicht alle Association ist ein Denken. Der unwillkürliche Vorstellungslauf liefert immer den positiven Stoff des Denkens, und über die Associationsgesetze kann das Denken sich nicht erheben. Die Gesetze des Denkens können darum nur durch Läuterung und stringente Bestimmung aus den Associationsgesetzen entwickelt werden. Diese Entwickelung wird dadurch möglich, dass das Grundgesetz des Denkens nur das präcisirte Grundgesetz der Vorstellungsassociation ist. Alle Association ruht nun, wie wir gesehen haben, immer zuletzt auf einem durch Gleichheit bedingten Wiederkennen. Es findet also bei jeder Association ein unwillkürliches Vergleichen statt. Das eigentliche Denken entwickelt sich, wenn dieses Vergleichen präciser vor sich geht, wenn die Grade der Gleichheit gemessen werden, um danach wieder die Grade der Sicherheit und Gültigkeit zu messen. Dem undisciplinirten Vorstellen ist jegliche Gleichheit oder Aehnlichkeit genug. Eine gemeinsame Eigenschaft ist oft hinreichend, um zwei Phänomene identisch zu erklären. Nichts ist im gemeinen Leben häufiger als die schon von Aristoteles verbotenen positiven Schlüsse in zweiter Figur. Vermittelst des gemeinsamen Merkmals gleitet der Vorstellungslauf von einem Gedanken zu dem anderen, ohne die Berechtigung des Ueberganges zu prüfen. Es ist die Aufgabe der Logik, diese Berechtigung zu untersuchen. Eine andere Grundlage als wesentliche Gleichheit oder Identität kann sie nicht finden. Vermöge der Identität können Vorstellungen einander substituirt

werden, oder, wie es vielleicht richtiger heissen soll [1]), Identität will eben sagen, dass Vorstellungen einander substituirt werden können. Nur wenn eine solche Substitution möglich ist, können wir schliessen. Dies sagt die alte logische Regel aus: ex mere particularibus nihil sequitur, oder, wie die neuere Logik es genauer ausdrückt: aus lauter Verschiedenheiten kann nichts geschlossen werden.

Die Möglichkeit des Denkens (wie aller Association) ruht also darauf, dass es gleiche, resp. ähnliche Fälle in der Natur (den inneren und äusseren Erlebnissen) giebt. Wenn sich nichts wiederholte, würden die Begriffe der Identität, der Gleichheit und der Aehnlichkeit gar nicht gebildet worden sein.

2. Andererseits aber ist es gewiss, dass die Erfahrung uns keine absolute Wiederholung, keine reine Identität oder Gleichheit zeigt. Wenn eine Erfahrung sich wiederholt, ist sie immer mit neuen Nuancen, Nebenbestimmungen und Umgebungen verbunden. Sogar eine einfache Farbenempfindung kommt nicht mehr in derselben Beleuchtung, in derselben Umgebung und unter denselben subjectiven Bedingungen vor. A kommt wieder als A_2, nicht als A. Selbst unsere Einzelvorstellungen, d. h. unsere Reproductionen der einfachen Empfindungen, haben darum einen abstracten Charakter und das Problem der Abstraction tritt uns schon hier entgegen. Wenn jede Vorstellung individuell und bestimmt sein soll, und keine Empfindung sich ganz ungeändert wiederholt, wie können wir dann bleibende und typische Einzelvorstellungen bilden? Schon hier muss eine gewisse Willkür walten. Mehr oder minder bewusst wähle ich eine der Vorstellungen, welche ich zum Typus aller gleichartigen mache, indem ich meine Aufmerksamkeit auf gewisse Seiten der gewählten Vorstellung concentrire. Bei der typischen Rothvorstellung sehe ich z. B. von

---

[1]) Leibnitz definirt den Begriff der Identität durch den der Substitution. Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate. (Non inelegans specimen demonstrandi. Opera ed. Erdmann. p. 94.)

der Beleuchtung ab, obgleich ich, wenn ich eine wirkliche Vorstellung des Rothen haben will, dieses nicht nur mit einer bestimmten Nuance, sondern auch mit einem bestimmten Helligkeitsgrade sehen muss. Das sogenannte akromatische Element der Gesichtsempfindung muss also auch in der typischen Vorstellung repräsentirt werden; ich ziehe aber dasselbe nicht mit in Betracht.

Auf ähnliche Weise geht es mit den Individualvorstellungen, d. h. den zusammengesetzten Vorstellungen von Ereignissen, Personen und Gegenständen. Wenn ich eine Person nur einmal gesehen habe, kann mein Erinnerungsbild ganz der Wahrnehmung entsprechen. Wenn ich aber eine Person öfter gesehen habe, dann entsteht die Frage: welche Wahrnehmung soll mein herrschendes Erinnerungsbild bestimmen? Es wird ein Kampf um's Dasein unter den Vorstellungen entstehen, ein Kampf, bei welchem wir uns nicht ganz passiv verhalten. Wenn die Sache so einfach wäre, wie man sie öfter geschildert hat, dass die gemeinsamen Elemente der Vorstellungen zusammenschmelzen, während die verschiedenartigen einander mehr oder minder verdrängten, dann würde ich gar kein individuelles Erinnerungsbild bekommen. Es seien $A = ax$, $B = bx$ und $C = cx$ drei Perceptionen derselben Erscheinung, x das gemeinsame und constante Element, a, b und c die variirenden Elemente. Durch reine Vorstellungsmechanik würde nur x sich mit voller Bestimmtheit halten können; a, b und c würden einander theilweise verdunkeln. Will ich also eine bestimmte und deutliche Vorstellung haben, muss ich eine der Individualvorstellungen auswählen, die mir als Typus dient, und innerhalb welcher ich meine Aufmerksamkeit besonders auf gewisse Elemente (x) concentrire. Solche typische Individualvorstellungen können natürlich wechseln; ich ändere meine Wahl, wenn die Erfahrungen und die Aufgaben wechseln.

Aehnlich verhält es sich mit den Allgemeinvorstellungen. Mit Rücksicht auf diese wurde das Abstractionsproblem aufgestellt und in den wichtigsten Punkten gelöst von

Berkeley. Man hat aber nicht immer gesehen, dass dieselbe Schwierigkeit auch bei den Einzel- und Individualvorstellungen vorhanden ist. Wie meine concreten Individualvorstellungen darum kämpfen, meine typische Individualvorstellung zu bestimmen, so kämpfen wieder die typischen Individualvorstellungen darum, die Allgemeinvorstellungen zu bestimmen. Auch hier wird eine Wahl nothwendig, wenn eine klare Vorstellung resultiren soll. Wir denken immer in Bildern, und allgemeine Vorstellungen haben wir nur in so weit, als wir eine typische Vorstellung wählen und innerhalb ihrer unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte Elemente richten können.

Von der blossen Vorstellung unterscheidet sich der Begriff durch seine Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit. Durch ausdrückliche Festsetzung werden in dem Begriffe diejenigen Elemente für sich ponirt, an welche sich die weiteren Combinationen halten sollen. Das Denken ist also der unwillkürlichen Association gegenüber kritisch und negativ, eben so wie der eigentliche Wille den unwillkürlichen Bewegungen gegenüber. Die gewollte Bewegung wird nur dadurch möglich, dass wir gelernt haben, unsere Energie auf gewisse motorische Bahnen zu concentriren und die unwillkürlichen Mitbewegungen zu hemmen. Wenn unser Leben nicht mit einer Menge von spontanen Bewegungen, die sich von Zeit zu Zeit wiederholen, seinen Anfang genommen hätte, würden wir niemals gelernt haben, uns selbst zu bewegen. In ähnlicher Weise setzt das eigentliche Denken den ursprünglichen rhythmischen Vorstellungslauf voraus.

3. Das logische Denken ruht auf einer Idealisirung der Wiederholung. Sein letztes Princip, das Identitätsprincip ($A = A$) stellt ein Ideal auf, dem sich das wirkliche Denken immer nur annähern kann. Die Logik stellt die Forderung auf, dass jeder Begriff und jedes Begriffselement in allen möglichen Combinationen mit sich selbst absolut identisch sein soll. Durch dieses Postulat scheidet sich die Logik von der Psychologie. Die Psychologie hält sich an die wirklichen Vorstellungen, die alle mehr oder minder verschieden sind. Dieser Gegensatz

zwischen dem idealen und dem wirklichen Denken ist schon von PLATON empfunden; weil es in der Erfahrung keine absolute Wiederholung giebt, konnte nach seiner Auffassung der Begriff der Gleichheit nur als eine Erinnerung aus einem früheren Dasein in der Welt der Ideen erklärt werden.

Während die Wiederholung das empirische Motiv der Entstehung der Logik ist, hat sie innerhalb der Logik keine Bedeutung. Der logische Werth eines Begriffes ändert sich gar nicht durch noch so häufige Wiederholung. Es nützt in der Logik gar nichts, einen Begriff mit sich selbst zu combiniren. Dies hat schon LEIBNITZ [1]) gesehen, und JEVONS hat es als das „law of simpilicity“ formulirt. Psychologisch hat es aber sehr grossen Einfluss, wenn eine Vorstellung wiederholt wird. Durch jede neue Wiederholung wird in dem Bewusstsein etwas geändert; die Vorstellung wird immer mehr bekannt und leichter hantirt. Alle geistige Uebung beruht auf dieser Summirung oder Integration der einzelnen Fälle. Die Logik ist aber nicht wie die Psychologie eine reale Wissenschaft; sie abstrahirt von dem Einflusse der Zeit und kennt nur ein ewiges Einmal. Eine Mittelstellung zwischen der rein formalen und der realen Wissenschaft nimmt die Mathematik ein. Dass sie der Realität näher steht als der Logik, spricht sich in charakteristischer Weise darin aus, dass sie die Einheiten sich durch Wiederholung summiren lässt. Sie sieht nicht von dem Dasein der individuellen Verschiedenheiten ab; nur ist es ihr gleichgültig, worin diese Verschiedenheiten bestehen. Wenn wir die Zahlen wiederholen, dann bedeutet jede Zahl andere Individuen als seine Vorgänger [2]). —

---

[1]) Si idem secum ipsum sumatur, nihil constituitur novum. Opera ed. ERDM. p. 95.

[2]) Vergl. LEIBNITZ, Opera p. 95: In numeris $4 + 4$ facit 8, seu bini nummi binis additi faciunt quatuor nummos, sed tunc bini additi sunt alii a prioribus; si iidem essent, nihil novi prodiret. — Um diesen Unterschied zwischen Logik und Mathematik hervorzuheben, stellte BOOLE (An investigation of the laws of thought.

Es tritt hier eine interessante Wechselwirkung des Apriorischen und des Empirischen hervor. Die empirische Psychologie sagt: ohne Wiederholung könnte sich das Denken gar nicht entwickelt haben; denn alles Denken ist Vergleichen, wenn es aber nichts Gleiches gäbe, würde die Function des Vergleichens gar nicht ausgeübt werden. Andererseits ist der Begriff der Identität, welchen wir unserem logischen Denken zu Grunde legen, ein von uns selbst aufgestellter idealer Maassstab, und wir können diesen Maassstab nur dadurch festhalten und anwenden, dass wir unsere eigene Identität bei unseren verschiedenen Denkacten voraussetzen. Wenn $A = B$, muss das denkende Wesen, das A setzt, mit dem denkenden Wesen, welches B setzt, identisch sein. Ohne diese Voraussetzung würde jene Gleichung gar nicht gelten, eben so wenig als wir ein Experiment anerkennen, bei dem sich die wesentlichen Bedingungen während des Experimentirens verändert haben. Ich setze eben $A = B$, weil der Inhalt von A und von B der Art ist, dass ich meine eigene Identität als denkendes Wesen verleugnen müsste, wenn ich die Gleichung nicht aufstellte. Wenn ich mich aber selbst wesentlich verändert habe, können A und B sehr wohl identisch scheinen, ohne es wirklich zu sein. Was mein mit Roth gesättigtes Auge Blaugrün (A) nennt, ist nicht dasselbe, was ich in einem anderen Zustande Blaugrün (B) nennen würde. Hier würde ich mich also täuschen, wenn ich mit $A = B$ einen objectiven Zusammenhang behaupten wollte. Die Logik setzt ein reines, unwandelbares Bewusstsein voraus als Subject der verschiedenen Denkacte. Unser wirkliches, empirisches Bewusstsein ist unablässigen Veränderungen unterworfen, und das reine Bewusstsein der Logik ist nur unser idealer Ziel- und Maasspunkt, der Anfangspunkt der Gedankencoordinate, welchen wir als feststehend ansehen, obgleich jeder wirklich gegebene Anfangspunkt immer wieder durch andere Coordinate zu bestimmen ist.

London 1854. p. 37) als für die Logik charakteristisch die Gleichung auf: $x^2 = x$. Als algebraische Gleichung hätte sie nur die zwei Wurzeln *0* und *1*.

4. Wie das logische Denken im Allgemeinen, setzt im Besonderen auch das Forschen nach der Ursache die Wiederholung voraus. Es besteht ein inniger und, wie mir scheint, nicht gehörig beachteter Zusammenhang zwischen Hume's Lehre von der Substantialität der einzelnen Empfindungen und seiner Kritik des Causalitätsbegriffes. Eine Welt von lauter Verschiedenheiten wäre nicht nur eine solche, in der keine Perception, keine Ichvorstellung und kein logisches Denken entstehen könnten, sondern auch eine solche, in der kein Causalgesetz gelten würde. Dies folgt schon aus dem genauen Zusammenhange zwischen den Begriffen der Identität und der Causalität. Wir fragen nur dann nach einer Ursache, wenn sich etwas verändert hat, wenn eine Begebenheit eingetreten ist. Die Entstehung des Causalitätsbegriffes setzt also voraus, dass Alles nicht in ewiger Ruhe oder in Gleichgewicht sich befindet. Den Begriff der Ursache bilden wir eben, weil wir das Neue und Verschiedene mit dem Alten und Wohlbekannten assimiliren wollen. Das Causalgesetz postulirt, dass die Continuität immer nur scheinbar gebrochen ist, — dass es immer möglich sein muss, das neue Phänomen als Verlängerung eines früheren Phänomens zu deuten. Die Ursache zu suchen, ist, mit S. Maimon [1]) zu reden, „das Stetige aufzusuchen und die Lücken unserer Wahrnehmungen auszufüllen".

Ein Mann stirbt plötzlich; man hatte ihn eine Stunde vorher ganz gesund gesehen. Dies verstehen wir nur, wenn wir in seinem früheren Zustande einen Anfangspunkt zu entdecken vermögen, in welchem ein bis zum Tode führender Process beginnen konnte. Der Arzt verschafft sich Aufschlüsse über Constitution, Lebensweise, Herkunft; er findet vielleicht durch Obduction eine Arterienembolie, welche die Blutzufuhr nach

---

[1]) Leibnitz stellte das Princip des zureichenden Grundes und des Gesetzes der Continuität als zwei verschiedene metaphysische Gesetze auf. Kant deutete den genauen Zusammenhang beider Principien an, aber erst Maimon (Versuch über die Transscendentalphilosophie, p. 140) führte entschieden das Causalgesetz auf das Continuitätsgesetz zurück.

dem Gehirne oder die Bewegung des Herzes hindern musste. So construirt er sich eine ganze Geschichte, welche im Organismus des Todten verlaufen ist, und dessen Abschluss das erst so geheimnissvolle Ereigniss ist. Diese Geschichte besteht aus einzelnen Gliedern, zwischen denen immer mehrere Glieder entdeckt werden können. Für je zwei Glieder der Reihe kann das ganze Causalitätsproblem wieder gestellt werden. Es kann immer möglich sein, eine noch tiefer liegende Continuität zu finden. Das Causalitätspostulat führt uns in einen unendlichen Process hinein. Es ist immer zufällig oder willkürlich, wo wir zu fragen aufhören. Die absolute Continuität steht, wie die absolute Identität und das reine Bewusstsein, als ein logisches Ideal, dem wir uns nur annähern können.

Warum giebt aber der Arzt sich vorläufig zufrieden, wenn er jene Embolie gefunden hat? Offenbar nur, weil er in früheren Fällen gesehen hat, dass sie der Anfangspunkt einer zum Tode führenden Entwickelung ist. Wenn das, was er sieht, wirklich eine Embolie ist, muss es auch von allen Folgen einer Embolie begleitet werden. Hier liegt also die Voraussetzung zu Grunde, dass gleiche Bedingungen immer gleiche Folgen haben müssen. Daher kommt es, dass frühere Erfahrungen uns dazu helfen können, spätere Erfahrungen zu erklären. Jene Voraussetzung ist nur eine Form des Identitätsprincips. Denn was A ist, wissen wir nur, wenn wir Alles kennen, zu dem es in der Zeit sowohl als im Raume in Beziehung steht. Einen Gegenstand kennen, ist, seine Eigenschaften zu kennen. Aber die Eigenschaften sind der Ausdruck seiner Beziehungen zu den gleichzeitigen und nachfolgenden Phänomenen. Wenn es also wirklich A ist, welches sich wiederholt — wenn z. B. dies wirklich eine Embolie ist —, dann muss auch — unter gleichen Umständen — das Nachfolgende so beschaffen sein, wie die ersten Male. In dem Satze, dass „gleiche Gegenstände unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen erzeugen werden“, sah Hume nur ein Resultat einer Gewohnheit. Er ist aber nur eine Definition des Begriffes von einem gleichen Gegenstande, ist also ein identischer Satz. Nur stellt er ein Ideal auf, das

wir weder in Experiment oder Beobachtung vollständig realisiren können, — ein Ideal, welches auf dem Gebiete des realen Forschens das ist, was das allgemeine Identitätsprincip auf dem des logischen Denkens ist. Es ist auch immer möglich, dass wir uns in der Constatirung der Identität von *A* täuschen. Es wäre an sich sogar möglich, dass die Natur gar keine parallele oder ähnliche Fälle darböte, — dass dieselben Bedingungscomplexe auch nicht annäherungsweise wieder einträten. Dann würden wir aber auch den Causalitätsbegriff gar nicht gebildet haben. Unsere Phantasien und Ideale sind gewiss nicht innerhalb enger Schranken gebunden, aber ein jedes Ideal, welches wir aufstellen, muss doch sein Motiv, seinen — sei es noch so unvollkommenen — Prototyp in der wirklichen Erfahrung haben. Daraus, dass wir wirklich etwas (es sei dies wenig oder viel) verstehen (wenigstens bis zu einem gewissen Grade verstehen), — daraus folgt, dass die Natur solchen Parallelismus nicht ganz verleugnet. Das Causalgesetz steht darum nicht nur als ein Postulat, sondern auch als ein Resultat.

Die Empiriker warnen uns mit Recht, die Aehnlichkeiten in der Natur zu überschätzen. Aber die sanguinische Tendenz des menschlichen Geistes führt ebensowohl zur Ueberschätzung der Verschiedenheiten. Wir bauen oft kühne Schlüsse auf wenige und oberflächliche Aehnlichkeiten, aber andererseits meinen wir oft, selbst wo die Verhältnisse wesentlich dieselben sind, dass es doch „eine andere Sache ist“; darum ist es z. B. so schwer, von der Geschichte zu lernen.

Von tiefem Misstrauen gegen alles, was im geringsten Grade an das Apriorische und Intuitive erinnern konnte, hat in neuerer Zeit Stuart Mill versucht, das Causalitätsgesetz auf einfacher Induction (inductio per enumerationem simplicem) zu gründen. Er meinte sogar, dass wir durch hinlängliche Uebung unseres Abstractionsvermögens uns eine Welt denken könnten, in welcher die Begebenheiten einander auf zufällige Weise (at random), ohne alles Gesetz folgten. Wir dürfen dagegen behaupten, dass kein Mensch es so weit in der Abstraction treiben kann. Es wäre ja sogar widersprechend, wenn dies möglich

wäre; denn durch einen Denkact, wie die Abstraction es ist, können wir die Voraussetzung des Denkens nicht aufheben. Die Thatsache des Denkens zeigt schon, dass eine gewisse Harmonie zwischen uns und der Natur besteht. Darin, dass wir ein wenig von der Natur verstehen, liegt, dass wir keine Fremden in der Welt sind. — Stuart Mill fordert eigentlich, dass wir unsere Augen ausreissen sollen und doch sehen, dass wir nicht — sehen!

5. Gewiss nimmer ist diese Thatsache, dass wir keine Fremden in der Welt sind, so einfach und überzeugend erklärt worden, als in der modernen Entwickelungshypothese. Dieser zu Folge hat die Wiederholung nicht nur ihre grosse Bedeutung im individuellen Leben, sondern wirkt auch in der Reihe der Geschlechter; und ihre Wirkungen bringen durch Summirung eine solche successive Aenderung der Organisation hervor, dass jede einzelne Generation nicht immer wieder von vorn beginnen muss. Wir tragen die Resultate der Erfahrungen und der Bestrebungen, der Fortschritte und der Täuschungen unserer Ahnen in unserer psychologischen Organisation.

Während man früher nur die individuellen Eigenschaften und die Familien- und Rasseneigenthümlichkeiten durch Erblichkeit erklärte, hat man in neuerer Zeit auch die für das ganze Menschengeschlecht, für alles menschliche Bewusstsein geltenden Formen und Charakterzüge auf diese Weise zu erklären versucht. Schon einige Jahre vor dem Hervortreten der Hypothese Darwin's von der Entstehung der Arten stellte Herbert Spencer (in der ersten Ausgabe seiner Psychologie 1855) die Theorie auf, dass die fundamentalen Formen und Kräfte des Bewusstseins sich durch die Anpassung der Urgeschlechter nach den Lebensbedingungen entwickelt haben. Die dem Menschengeschlechte typischen Vorstellungs- und Gefühlsformen sind darum dem einzelnen Individuum gegenüber apriorisch, d. h. sie können durch seine Erlebnisse nicht erklärt werden, sondern bilden eben die letzte Grundlage der Art und Form dieser Erlebnisse. Dagegen finden jene Formen ihre Erklärung durch Zurückgehen zu dem ganzen Geschlechte und zu den Erfahrungen,

welche dieses im Laufe seiner Entwickelung gemacht haben muss. Was in dem Individuum apriorisch ist, ist also in dem Geschlechte als Ganzem aposteriorisch.

Diese Hypothese ist ein Versuch, die Debatte zwischen Apriorismus und Empirismus in eine neue Bahn hineinzuführen und dadurch zu entscheiden, dass man Jedem das Seinige giebt. Der eine Gesichtspunkt soll für das Individuum, der andere für das Geschlecht gelten. Die frühere Behandlung des Erkenntnissproblems nahm eigentlich nur auf das Individuum Rücksicht. SPENCER hat eine der am meisten vorgeschobenen Positionen des Empirismus aufgegeben, um desto energischer eine mehr zurückgezogene Stellung zu halten, eine Stellung, welche seine Vorgänger wegen ihrer rein empiristischen Richtung nicht einnehmen konnten.

Dieser Lösungsversuch weckt doch Bedenken doppelter Art.

Für's Erste ist Geschlecht ein collectiver Begriff. Zu jeder Zeit besteht das Geschlecht aus einer gewissen Anzahl von Individuen, und es sind diese Individuen, welche um das Dasein kämpfen, in diesem Kampfe ihre Kräfte üben und entwickeln und so vermittelst activer und passiver Anpassung nach den Lebensbedingungen eine Organisation erwerben, welche sie auf das nächste Geschlecht vererben können. Aber in diesem Kampfe treten die Individuen — so weit wir auch zurückgehen — immer mit einer von ihnen selbst nicht erworbenen Organisation auf; es giebt also zu jeder Zeit etwas in Beziehung auf sie Apriorisches. In jedem Stadium des grossen Entwickelungsprocesses wird die Wirkung aller Erfahrungen durch eine gegebene Grundlage bestimmt. Für das Geschlecht gilt es also ebensowohl wie für das Individuum, dass das Aeussere stets das Innere voraussetzt, — dass das Erworbene durch das ursprünglich Angelegte bedingt wird. Es ist dies eben ein sich immer wiederholendes Grundverhältniss. Wir kommen hier in eine unendliche Reihe hinein; der Gedanke sieht keine Grenze, aber muss sich an dem geltenden Gesetze halten.

SPENCER's Theorie erinnert an die mystische Lehre PLATON's von der Erkenntniss als einer Erinnerung aus der

Präexistenz. Der grosse Unterschied ist, dass während PLATON den aus unseren Erfahrungen nicht erklärbaren Bewusstseinsinhalt als in einer geistigen Präexistenz erworben ansieht, in welcher die Seelen in Gesellschaft der Götter die ewigen Ideen anschauten, — nach SPENCER die Grundlagen unseres geistigen Lebens durch die Leiden und die Kämpfe von unzähligen Generationen unserer Vorfahren gewonnen sind. Aber sowohl PLATON als SPENCER übersieht, dass es sich hier um eine Principienfrage handelt, und dass, wenn die Existenz ein Apriorisches voraussetzt, dasselbe auch von jeder Präexistenz gelten muss, mögen wir nun diese Präexistenz in realistischer oder mystischer Art denken. Ein absolut Erstes oder Letztes erreichen wir nimmer und nirgend.

Zweitens muss man hier bestimmt zwischen dem psychologischen und dem erkenntnisstheoretischen Standpunkte unterscheiden. Psychologisch betrachtet ist die Entwicklungstheorie ein grosser Fortschritt. Sie öffnet uns einen weiten Horizont, eine Aussicht auf Erklärung, wo sie der individuellen Psychologie verschlossen ist. Psychologisch wie physiologisch ist es ein vollständig berechtigtes und wird sich immer mehr auch als ein fruchtbares Princip zeigen, dass das, was innerhalb des Individuums unerklärlich ist, innerhalb des Geschlechtes seine Erklärung erhalten kann. Erkenntnisstheoretisch stellt sich aber die Sache anders. Die letzten Principien, zu denen uns die Analysis unserer Erkenntniss führt, sind auch die letzten Voraussetzungen, welche unsere ganze Erkenntniss tragen. Auf ihnen ruhen alle Erklärungen, Beweise und Hypothesen — also auch die Entwickelungstheorie selbst. Wie umfassend diese logische Grundlage unseres Wissens sein möge, hat die Erkenntnisstheorie, nicht die Psychologie als solche zu untersuchen. Die Psychologie ist eine specielle Disciplin, welche selbst die allgemeinen Principien unserer Erkenntniss voraussetzt und ihre Gültigkeit nicht erklären kann. Die jeder noch so realistischen Hypothese zu Grunde liegende Gedankennothwendigkeit ist der letzte, unangreifbare Standpunkt des Idealismus. Alle Formen der speculativen Philosophie, welche nach rationeller Begründung

gestrebt haben, sind durch ontologische Deutung dieser Grundvoraussetzung entstanden. Wenn man aber auch eine solche Deutung verwerfen will, muss man doch einräumen, dass, so weit es auch gelingen mag, den Menschen durch die Welt zu erklären, so erklären wir immer wieder die Welt durch den Menschen.

IV. Die Wiederholung und das Gefühlsleben.

Die Wiederholung hat, wie schon von älteren Forschern[1]) hervorgehoben, einen verschiedenen Einfluss auf unser actives und auf unser passives Leben. Auf unsere Activität wirkt sie übend und entwickelnd, auf unsere Receptivität abstumpfend. Die intellectuelle Seite unserer Natur ist überwiegend activ zu nennen; darum hat die Wiederholung hier unbestrittene günstige Wirkung. Dasselbe gilt natürlich auch vom Willen. Alle Erziehung, darunter auch die in der modernen Zeit vielleicht unterschätzte asketische Selbsterziehung, geht darauf aus, durch zweckmässige Wiederholungen eine feste, unerschütterliche Willensrichtung zu schaffen. Aber mit der Gefühlsseite unserer Natur steht es anders. Wiederholung und Gewohnheit scheinen hier nachtheilige Wirkungen zu haben.

In intellectueller und volitioneller Rücksicht gewinnen wir dadurch, dass eine zuerst mit ausdrücklichem Bewusstsein ausgeführte Operation durch Wiederholung ganz unbewusst und „mechanisch" vor sich gehen kann. Wir haben, um das eigentliche Denken von der blossen Association zu unterscheiden, das Willkürliche im Denken stark hervorgehoben. Aber bei dem geübten Denker wird dieses Willensmoment wieder latent, oder es vereinigt seine Energie mit der Energie der Vorstellungsverbindungen und tritt nur dann wieder deutlich hervor, wenn Schwierigkeiten und Widerstand sich zeigen. Ebenso geht es bei der Charakterbildung. Pflichten, welche wir mit bewusster Selbstüberwindung erfüllen, Tugenden, welche

[1]) Hume, Bichat, Fries.

wir mit Anstrengung einüben, fällen ihre Resultate in unsern bleibenden, aber unbewussten Charakter nieder, und der ethische Fortschritt besteht eben darin, dass wir unbewusst thun können, was wir früher nur mit ausdrücklichem Bewusstsein thun konnten.

Aber dem Gefühlsleben scheint nicht damit gedient zu sein, dass das Bewusste von dem Unbewussten abgelöst wird. Das Gefühlsleben erreicht eben seine höchste Intensität, wenn neue, frische Eindrücke die innere Welt beleben. Es war eine richtige psychologische Einsicht, welche DESCARTES und MALEBRANCHE dazu führte, ihre Darstellung der Gefühle mit der Verwunderung zu beginnen. Alle intensiven Gefühle haben etwas von der Verwunderung in sich, und sie erschlaffen, wenn dieses Verwunderungselement durch Wiederholung abgeschliffen wird.

Es ist eine nothwendige Folge des Gesetzes der Beziehung[1]), dass häufige Wiederholung die Frische und Stärke des Gefühls schwächt. Der Hintergrund, auf welchem es sich ursprünglich so lebendig und energisch entfaltete, wird durch Wiederholung undeutlicher; durch gleichmässige Vertheilung von Licht und Schatten fällt der Contrast zuletzt weg. Dieser Process ist nur eine Form der allem Leben gemeinsamen Anpassung. Unter allen Verhältnissen strebt das Lebende danach, mit den Bedingungen in's Gleichgewicht zu kommen. Für das Gefühl hat dies aber oft die Wirkung, dass der ursprüngliche Enthusiasmus von Gleichgültigkeit abgelöst wird und zuletzt als eine unverständliche Erinnerung steht. Hieraus nehmen die Pessimisten eines ihrer gefährlichsten Argumente.

Freilich gilt es für Schmerz und Leid so gut wie für Freude und Begeisterung, dass die Anpassung und die Gewohnheit dämpfen. Aber wir betrachten nicht immer dies als einen Gewinn. Mit jeder starken Gemüthsbewegung ist eine eigene Befriedigung verbunden, welcher Art auch die Bewegung sein möge. Selbst in der Sorge giebt es ausser der Bitterkeit eine

[1]) Vergl. Philos. Monatshefte. 1880. p. 426—430.

Tiefe und ein Leben der Stimmung, eine starke Bewegung der Seele, welche einen anlockenden und bezaubernden Einfluss haben kann. Es werden, so zu sagen, alle Schleussen geöffnet; wir geben uns ganz hin. Diese Erregung wird noch durch die organischen Reflexe der Gefühlsbewegung verstärkt. In dieser psychischen und physischen Exaltation ist der Grund der anlockenden Kraft der Sorge (der „luxury of grief") zu suchen. Aber die Gewohnheit nimmt auch der Sorge ihre Frische und Tiefe, so dass wir uns sogar nach jenen Tagen der ersten schmerzlichen, aber doch lebendigen und idealen Gefühle zurücksehnen können. — Das Leben ist — wird der Pessimist also sagen können — so abscheulich, dass es uns nicht einmal recht sorgen lässt.

Ein dänischer Religionsphilosoph, S. Kierkegaard, hat in diesem psychologischen Gesetze den Ausgangspunkt einer Bestimmung der Grenze zwischen ästhetischer und ethischer Lebensführung gefunden. Jede Erweckung und jeder Enthusiasmus — so ungefähr ist sein Gedankengang — ist ästhetischer Art; wir verhalten uns geniessend, indem wir uns dem starken Einflusse öffnen. Das Ich lässt sich von den Gefühlswogen hinreissen. Aber unter der täglichen Arbeit, unter dem herabstimmenden und dämpfenden Einflusse der Wiederholung soll es sich zeigen, ob das Gefühl eine andere Stärke als jenen augenblicklichen Aufschwung hat. Daher steht die Frage, ob wir die Wiederholung aushalten, ja sogar wählen wollen, für Kierkegaard als die ethische Grundfrage. „Wer nur hoffen will," sagt er, „der ist feige; wer nur erinnern will, der ist wollüstig; wer aber die Wiederholung will, der ist ein Mann. Wenn man die Welt umsegelt hat, dann soll es sich zeigen, ob man Muth genug hat zu verstehen, dass das Leben Wiederholung ist."

Mit feinem psychologischen Blicke hat Kierkegaard das Problem gestellt. Aber es bestand nach seiner Auffassung eine zu grosse Kluft zwischen Psychologie und Ethik, als dass der Uebergang erklärlich sein könnte. Nur durch eine „Transscendenz", d. h. durch einen unerklärlichen Willensact kann das Problem bei ihm gelöst werden. Er übersieht, dass es ein

psychologisches Naturgesetz giebt, an welches die ethische Forderung anknüpfen kann, — wie denn die Ethik, wenn sie nicht in der Luft schweben oder ein stetiger Appell an das Uebernatürliche sein soll, stets auf dem psychologisch möglichen bauen muss.

Nur insofern wir das Gefühl als absolut passives betrachten, gilt es, dass die Wiederholung eine abstumpfende Wirkung hat. Aber ohne Vorstellungs- und Willenselemente kommt das Gefühl gar nicht vor. Besonders sind hier die Vorstellungselemente hervorzuheben. Die Entwickelung des Vorstellungslebens kommt dem Gefühlsleben zu Nutzen. Vermittelst Association mit Vorstellungen wachsen die Gefühle, erweitern sich und heben sich von der elementaren (sinnlichen) zu der ideellen (geistigen) Stufe [1]. Die rein elementaren Gefühle, d. h. solche, die durch einzelne, bestimmte, sinnliche Eindrücke hervorgerufen werden, können nicht durch Wiederholung gewinnen, ebensowenig wie die einfachsten Sinnesempfindungen. Die ideellen Gefühle, d. h. solche, die an einen weiteren oder engeren Kreis von Vorstellungen geknüpft sind, können nicht nur ihre Stärke (wenn auch nicht ihre Heftigkeit) bewahren, sondern können auch durch die Wiederholung gewinnen. Dieselbe Summe von Energie, welche im Augenblicke der Erweckung ausgelöst wird, kann auch später ausgelöst werden, obgleich nicht in so starker Concentration. Unter dem Einflusse der Wiederholung kann das Gefühl an Mannigfaltigkeit und Innerlichkeit gewinnen, was es an Frische verliert. Während der Anpassung schliesst der Gegenstand des Gefühls sein Wesen auf und stellt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten dar; und andererseits werden die verschiedenen Elemente in der eigenen Natur des Individuums in Wechselwirkung mit dem Gegenstande gebracht. Innerhalb des ganzen Verhält-

[1] Nach meiner in der öfter erwähnten Abhandlung (Philos. Monatshefte, 1880. p. 432 ff.) entwickelten Auffassung gelten die Associationsgesetze nicht für die Gefühle unter einander, sind aber durch die Verbindung zwischen Gefühlen und Vorstellungen von grösster Bedeutung für die Entwickelung des Gefühlslebens.

nisses bildet sich also eine Mannigfaltigkeit von wechselnden Verhältnissen. Das Gefühl breitet sich dadurch über eine immer grössere Lebenssphäre aus und kann darum auch aus weit mehr Quellen genährt werden, als im Anfange. So geht es z. B. in dem Verhältnisse zu einem Menschen, mit dem wir zusammen leben. Das innere Wachsthum des Gefühls wird oft erst offenbar, wenn das Verhältniss auf eine Probe gesetzt wird; dann kann ein Uebergang von der vertheilten zu der concentrirten Form eintreten, wodurch es sich zeigt, dass die Summe der Energie nicht vermindert worden ist.

In Goethe's „Briefen aus der Schweiz" findet sich ein schönes Beispiel des Einflusses der Wiederholung auf das Gefühl. Es ist von den erhabenen Eindrücken einer Bergreise in der Schweiz die Rede. — „Ein junger Mann, den wir von Basel mitnahmen, sagte: es sei ihm lange nicht wie das erste Mal, und gab der Neuheit die Ehre. Ich möchte aber sagen: wenn wir einen solchen Gegenstand zum ersten Male erblicken, so weitet sich die ungewohnte Seele erst aus, und es macht dies ein schmerzliches Vergnügen, eine Ueberfülle, die die Seele bewegt und uns wollüstige Thränen ablockt. Durch diese Operation wird die Seele in sich grösser, ohne es zu wissen, und ist jener ersten Empfindung nicht mehr fähig. Der Mensch glaubt verloren zu haben; was er an Wollust verliert, gewinnt er an innerem Wachsthum."

Vieles wird nothwendig verloren, was nicht wieder gewonnen werden kann. Es geht mit dem ersten, frischen Gefühle wie mit dem ersten Athemzuge des Neugeborenen, durch welchen die Lungen so erweitert und entfaltet werden, dass sie später nicht ganz geleert werden können; kein späterer Athemzug kann also dem ersten gleich werden. Insofern ist Wiederholung der ursprünglichen Gefühlsbewegung unmöglich. Aber dies ist nicht immer ein Verlust; es kann, unter den angegebenen Bedingungen, auch ein grosser Gewinn sein. —

Der Gegensatz zwischen dem Einflusse der Wiederholung auf die passive und die active Seite des Gefühlslebens erinnert uns an den von der älteren Psychologie (besonders nach Kant's

schöner Darstellung in Anthropologie § 71) aufgestellten Gegensatz zwischen Affect und Leidenschaft. Der Affect ist ein plötzliches Gefühlsaufbrausen, welches das Gemüth überwältigt und die freie, natürliche Verbindung der Vorstellungen hindert. Die Leidenschaft ist dagegen die zur Natur gewordene, durch Gewohnheit eingewurzelte Gefühlsbewegung. Was der Affect in dem einzelnen Augenblicke mit gewaltsamer expansiver Bewegung ist, das ist die Leidenschaft in der Tiefe des Gemüthes als eine aufgesparte Kraftsumme, welche zur Anwendung bereit liegt. Die Leidenschaft schliesst besonnenes Ueberlegen nicht aus; sie hat eben ihren Ausdruck in einem den ganzen Vorstellungskreis beherrschenden Gedanken. Das Gefühl fängt gewöhnlich als Affect an und geht — wenn es Nahrung findet — zur Leidenschaft über. Andererseits kann die Leidenschaft, wie ein unterirdisches Feuer, in Affect herausschlagen.

In der Leidenschaft ist das Gefühl mit dem Willen eins. Bei der Beurtheilung des Einflusses der Wiederholung auf das Gefühl wird es also darauf ankommen, ob man das Gefühlsleben als ein immer von neuem anfangendes Spiel oder als Uebergang zur Charakterbildung betrachtet. Nur diese letzte Auffassung kann zu einer versöhnten und, im besten Sinne des Wortes, optimistischen Lebensanschauung führen.

Kopenhagen. H. Höffding.

Raum, Zeit, Zahl.

Im Reiche der Wahrheit handelt es sich nicht um Erfindungen, sondern um Entdeckungen, ja eine Erfindung heisst, am Interesse der Wahrheitserkenntniss gemessen, so viel wie eine Lüge. Darum ist es in diesem Gebiete eine Freude, Vorgänger gehabt zu haben, und ein Triumph, Andere selbständig zu den gleichen Resultaten gelangt zu sehen; es ist dies eine Bestätigung der Wahrheit, während das Nagelneue, Einzige, das Präjudiz des Absonderlichen und deshalb Irrthümlichen gegen sich hat. Diese Einleitung wird genügen, um zu beweisen, dass ich bei folgender Mittheilung Niemandes Verdienst verkleinern und Niemandes Selbständigkeit verdächtigen, sondern nur eine historische Thatsache bekannter machen will, als sie bis jetzt war.

Seit einiger Zeit liest man immer häufiger in Schriften namhafter Philosophen die Zusammenstellung „Raum, Zeit, Zahl" oder auch ihre Erweiterung zur Vierheit durch die Bewegung; dies fängt an, als Verbesserung des Kantischen „Raum und Zeit" allgemein durchzudringen. Man erkennt es als einen Irrthum KANT's, dass er die Zahl als reine Anschauungsform a priori zwar anerkannt, aber als in der Zeitform enthalten aufgefasst und demgemäss die Arithmetik die apriorische Wissenschaft der Zeit genannt hat, wie die Geometrie die des Raumes.

BAUMANN handelt davon in seinem Werke „Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik", 2. Band, 1869, S. 668 ff. und sagt hier abschliessend: „Die Zahl ist so der geometrischen

Raumanschauung und ihrer Bearbeitung parallel; der Ansatz: Raum und Geometrie auf der einen Seite, Zeit und Zahl auf der andern, ist nicht richtig; die Zahl ist im Raum so gut und noch mehr enthalten als in der Zeit, gerade das Discrete, das Abgesetzte ist in der Zeit so nicht, während es das Wesen der Zahlvorstellung ausmacht und in der Raumvorstellung als beliebiges Herausheben des Einzelnen aus dem Ganzen und im Ganzen ursprünglich mitgegeben ist. — Der Zeitbegriff aber ist in seiner ganzen Art und Erscheinungsweise von denen der Geometrie und Arithmetik sehr verschieden." So erscheint denn hier auf S. 674 die Formel „Raum, Zeit und Zahl".

Zeller bespricht denselben Gegenstand in den 1877 verfassten Zusätzen zu seiner älteren Abhandlung „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie" (Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung, 1877, S. 502 ff.), und beginnt hier mit den Worten: „Die allgemeinsten Formen der Anschauung führt Kant auf zwei zurück: Raum und Zeit. Ich möchte diesen noch die Zahl beifügen, die zwar Kant und Schopenhauer aus der Zeitvorstellung ableiten wollten, die aber in Wahrheit ihrem Inhalte nach von derselben ganz unabhängig ist, wenn auch ihre Bildung natürlich, wie die jedes psychischen Products, in der Zeit erfolgt."

Sigwart stellt in seiner „Logik", 2. Band, 1878, S. 38 ff. die Vierzahl von Formen der Synthesis, Zahl, Raum, Zeit, Bewegung, in einer Reihenfolge und Gruppirung zusammen, wie sie mir schon seit 1870 ungefähr geläufig ist und in meinen logischen und encyklopädischen, sowie psychologischen Vorlesungen ihre Stelle hat. Das Allgemeinste ist S. 78 so formulirt: „Das anschauliche Continuum der Zeit begründet den Parallelismus des Verfahrens, durch welches wir die Zeitvorstellung, mit dem, durch welches wir die Raumvorstellung fixiren; die Zahl ist beiden entgegengesetzt und verhält sich zu Raum und Zeit gleich"; hierzu S. 83: „Raum und Zeit vereinigen sich in der Vorstellung der Bewegung".

Wundt theilt im ersten Bande seiner „Logik", 1880, S. 428 ff. das Capitel von den Anschauungsformen in vier

Abschnitte, welche 1) von der Zeit, 2) vom Raume, 3) von der Bewegung und 4) von der Zahl handeln.

Ich glaube keineswegs, dass diese Anführungen nicht aus philosophischen Schriften der letzten Jahrzehnte noch vermehrt werden könnten.

Das älteste öffentlich gewordene Datum solcher Zusammenordnung von Raum, Zeit und Zahl — von der Bewegung ist dabei abzusehen —, das ich habe finden können, fällt in das Jahr 1833, und weist meinen unvergesslichen Lehrer Ch. H. Weisse als den Autor auf. Von da ab wiederholt sich diese Berichtigung Kant's bei Weisse an den einschlagenden Stellen aller seiner Schriften; im Jahre 1835 bildet sie in seinen „Grundzügen der Metaphysik“ den Hauptkern der noch im Gewande der Hegel'schen Dialektik einherschreitenden Dreitheilung der Kategorienlehre, und dreissig Jahre später entwickelt eine Abhandlung „Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie“ in der Fichte'schen Zeitschrift (1865, 46. Band, S. 194 ff.) dieselbe Dreiheit unter neuen, eigenthümlichen Gesichtspunkten als den wesentlichen Inhalt der Metaphysik und des Absoluten reiner Denk- und Daseinsmöglichkeit. Aus Weisse's Vorträgen ist dieses Lehrstück seinen Schülern ganz geläufig geworden. In meiner Erstlingsarbeit „Schopenhauer's philosophisches System“ (1857) sage ich S. 40 f. darüber Folgendes:

„Zum Zweiten sollte nach der Vollständigkeit der von Schopenhauer aufgestellten reinen Anschauungsformen gefragt werden. In diesem Betracht haben wir den Begriff der Zahl denselben anzureihen, welcher mit denen des Raumes und der Zeit eine nothwendige Trias bildet, und von Schopenhauer sehr mit Unrecht in den der Zeit eingeschoben wird. So nämlich gewinnen wir nur successive Vielheit. Die Thätigkeit des Zählens ist freilich zeitlich; aber dies ist eine Thätigkeit, nicht die Zahl selbst. Um die simultane Vielheit zu ermöglichen, müsste der Zahlbegriff wenigstens auch in den Raumbegriff eingeschoben werden.“ Folgt noch einiges Weitere darüber, und zuletzt theile ich der Zeit als die ihr eignende mathematische

Wissenschaft die „Phoronomie oder Bewegungslehre" zu, gleichfalls auf WEISSE's Anregung. Auch noch 1866 in meiner „Logik" § 126 und 154 habe ich treulich die Ansicht WEISSE's zu Grunde gelegt, obwohl mich mein damals sehr unbedingtes Ausgehen auf Vierheiten — das ich im Princip übrigens auch heute noch für gut begründet halte — schon dort hätte auf die Ergänzung durch die Bewegung führen können, zumal die Zahl einen neutralen allgemeinen Ausgangspunkt darbietet, unter welchem und von welchem beherrscht Raum und Zeit als Gegensätze einander gegenüber stehen, während die Bewegung diese beiden verknüpft.

In WEISSE's nachgelassenen Papieren finde ich bereits in einem Manuscripte, das sich selbst auf das „Spätfrühjahr 1832" datirt, die Dreiheit von Zahl, Raum, Zeit befestigt und in dieser Folge in Parallele gestellt zu den Triaden „Sein, Wesen, Wirklichkeit" (ebenso in den „Grundzügen der Metaphysik" von 1835) und „Arithmetik, Geometrie, Mechanik". In einer Niederschrift vom Spätherbst 1831 dagegen ist die Sache noch im Fluss: Raum und Zeit werden noch in üblicher Weise als Zwillingspaar aufgeführt, doch gelegentlich gesellt sich ihnen die Zahl als Dritten im Bunde hinzu. Auch die aus denselben Jahren vorhandenen Briefe von I. H. FICHTE an WEISSE lassen den Uebergang zu jener triadischen Gruppirung als einen Fund von 1832 erkennen. Das Publicum erfährt davon noch Nichts; denn WEISSE's Schrift „Ueber das Verhältniss des Publicums zur Philosophie" von 1832 spricht noch von „Raum und Zeit", und im September desselben Jahres stellt ein Aufsatz in der „Leipziger Literaturzeitung" (S. 1895) sogar noch „Raum und Zeit" mit „Geometrie und Arithmetik" parallel. Schon früher hatte WEISSE einige schwankende Griffe gethan, um die Dreizahl in dem Gebiete der reinen Anschauungsformen einzubürgern; es muss uns darunter von ganz besonderem Interesse sein, dass 1828 in der Dissertation „De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia" S. 35 f. spatium, tempus atque motus begegnen, während 1829 in der Schrift „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der

philosophischen Wissenschaft" S. 122 ff. und 146 der weniger glückliche Vorschlag überrascht, Raum, Zeit und Methode zu einer in sich geschlossenen Trias der im HEGEL'schen Sinne gedachten Logik zu vereinigen.

Alle solche Versuche sind für WEISSE 1833 entschieden antiquirt, in welchem Jahre er seine neu gewonnene Einsicht zuerst im März in SENGLER's „Religiöser Zeitschrift für das katholische Deutschland" (I, 3, S. 227 f.), sodann in dem Buche „Die Idee der Gottheit" S. 67 ff. veröffentlichte.

Leipzig. R. SEYDEL.

Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza.

Zweiter Artikel (Schluss).

Ich gehe nun über zum vierten Theil. Hier treten in den Vordergrund die Begriffe gut und böse (übel). Aber dieselben waren schon im dritten Theil aufgetreten, obgleich der Plan desselben, auf eine rein theoretische Behandlung der Affecte gerichtet, die Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der moralischen Beurtheilung gänzlich verworfen hatte. Und wirklich weicht auch die Ausführung kaum davon ab. Jedoch wird auf den Ursprung jener Begriffe Bezug genommen, mit dem bedeutenden Satze (prop. 9 Schol. s. fin.): „Nach alle diesem steht es fest, dass wir nichts erstreben (conari), wollen, begehren, noch wünschen, weil wir urtheilen, dass es gut sei; sondern dass wir im Gegentheil darum urtheilen, dass etwas gut sei, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen." Dieser Satz war, fast in der wörtlichen Fassung, zuvor von Hobbes ausgesprochen worden; ich habe bei früherer Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, möchte aber jetzt auch die Vermuthung nicht zurückhalten, dass er bei Spinoza unter dem unmittelbaren Einflusse der Philosophie des Hobbes, ebensowohl wie jener spätere, der die moralischen Begriffe vom consensus abhängig macht, seinen Ursprung genommen hat. — Jener Satz richtet die ganze Doctrin, welche die zweite Hälfte des Tractats beherrscht, zu Grunde. Dort wird mit Entschiedenheit immer wiederholt, dass die Wahrnehmung, Erkenntniss, nicht bloss überhaupt, sondern eben die des Guten und Nütz-

lichen an dem Objecte, vorangehen müsse, um Liebe, die entgegengesetzte, um Hass zu erzeugen (vgl. SIGWART, p. 69. 79 und sonst). Daher hat die wahre Erkenntniss des Guten oder Gottes die Liebe dazu als nothwendige Folge, und das heisst dort: den unmittelbaren Genuss und die Vereinigung mit der Sache selbst.

Jetzt aber ist solche Erkenntniss nur der Ausdruck einer Begierde oder eines Triebes, so dass, was Gegenstand desselben ist, nothwendiger Weise als gut gedacht wird, was ihm zuwider, als schlecht; woraus denn leicht sich ergiebt, dass Lust als gut, Schmerz als schlecht erscheint, mithin ebenso Gegenstände, welche Lust oder Schmerz erregen, erregt haben oder der Meinung nach erregen werden (III, 39 Schol. IV Pass.). Nun aber soll im vierten Theile über das, was in Wirklichkeit gut und übel ist, oder — nach der genaueren Fassung — über die Ursache der menschlichen Ohnmacht, die Affecte zu mässigen und zu hemmen (oder der Knechtschaft), und was in Bezug darauf die Affecte Gutes und Uebles haben (praef. sub in.), entschieden werden. Und sodann werden diese Begriffe mit dem Begriffe der Vollkommenheit in Verbindung gebracht. Die unwissenschaftlichen Bedeutungen des Wortes werden kritisirt. Vollkommenheit ist messbar nach der „Realität“, zu deren Menge sie in geradem Verhältnisse steht. Gut soll das heissen, wovon wir mit Gewissheit wissen, dass es ein Mittel sei, um dem Ideal (exemplar) der menschlichen Natur, das wir uns — als ein möglichst vollkommenes — vorstellen, mehr und mehr nahe zu kommen; übel, was daran hindert. Der Uebergang von geringerer zu grösserer Vollkommenheit ist gleich Vermehrung der agendi potentia. Es wird uns überlassen, zu folgern, dass Realität selber gleich agendi potentia, also entweder physische oder psychische Realität sei. Mit defin. 8 tritt aber ferner der Begriff virtus dafür ein. Nun wissen wir leicht, dass nach dem intellectualistischen Gedanken nur die adäquate Erkenntniss Thätigkeit des Geistes entweder ist oder zur Folge hat; dass mithin nur sie Tugend sein oder zur Tugend führen könne. In Wirklichkeit handelt denn auch

nicht bloss der fünfte Theil von der Macht des Intellects oder von der menschlichen Freiheit; sondern schon P. IV betrifft nur bis prop. 18 einschliesslich „die Ursachen der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit, und warum die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht innehalten“ (18 Schol.). Sodann aber geht die Erörterung über auf die Uebereinstimmung und den Widerspruch der Affecte mit den Regeln der menschlichen Vernunft.

Vgl. prop. 46 Schol.: „Wenn also dies verglichen wird mit demjenigen, was wir in diesem Theile bis zum 18. Satze über die Kräfte der Affecte dargelegt haben, so werden wir bald sehen, welch ein Unterschied sei zwischen einem Menschen, der durch blossen Affect oder durch Meinung, und einem Menschen, der durch Vernunft geleitet wird.“ Hier leuchtet am deutlichsten wieder jener Parallelismus und die Abhängigkeit der Willens-Modalitäten hervor, welche uns aus dem Tractat bekannt sind. Im fünften Theile kommt dann die dritte Erkenntnissart mit ihrer ethischen Consequenz hinzu. Und es ist klar, dass Spinoza „das Ideal der menschlichen Natur“ in dem einen anders versteht als in dem anderen. Hier kommt es auf die wahre und adäquate Erkenntniss des Guten oder Nützlichen an, woraus eine Begierde entspringen soll, welche die anderen Begierden überwindet; dort liegt Alles an der Erkenntniss der Affecte selber im Zusammenhange der Natur, wodurch diese zu Tugenden werden, und jene Erkenntniss selber ist Liebe zu Gott (V, 15); die höchste Tugend ist Erkenntniss der Dinge in Gestalt der Ewigkeit, Erkenntniss Gottes, intellectuelle Liebe zu Gott. — Aber auf die P. IV soll diese Betrachtung beschränkt bleiben. Die Erkenntniss des Guten und Uebeln wird als ein besonderer Factor eingeführt mit dem 9. Satze, welchem gemäss sie nichts Anderes ist als der Affect der Lust oder des Schmerzes, insoferne wir uns desselben bewusst sind. Der Beweis stützt sich auf den Begriff der idea ideae: die Idee von Lust oder Schmerz sei dem Affecte auf dieselbe Weise verbunden, wie der Geist dem Körper. Offenbar ist es, dass diese Lehre ganz und gar aus

Betrachtung des menschlichen Erkenntnissvermögens abgezogen ist und in ihrer Allgemeinheit schwerlich mit dem Parallelismus der Attribute in Einklang gebracht werden kann; stammt sie doch eben aus der unglücklichen Auffassung der gesammten psychischen Vorgänge, als wären sie Erkenntnissacte, und wären eigentlich Erkenntnissacte allein in Bezug auf das Körperliche, welches diese Doctrin ja in ihrer ursprünglichen Gestalt sogar als das Verursachende, Wirkende dem leidenden Erkennen entgegenstellt. Denn die reine Theorie würde sich begnügt haben, einen physischen Vorgang ein für alle Male als jedes psychische, also auch (und vollends, wenn dies das Gleiche bedeuten sollte) jedès intellectuelle Geschehen begleitend zu setzen, und hätte davon durchaus die Betrachtung trennen müssen, wie ein Körperliches, auch wie der eigene Leib, und gar wie die eigene Seele, Object der Erkenntniss werde. Indessen hier sind wir gebunden an das, was uns vorliegt. Gleichwohl aber dürfen wir den Satz vergleichen mit jenem früheren, durch welchen die Umwälzung der ganzen Psychologie in so merkwürdiger Weise ausgeprägt erschien (III, 9 Schol.). Darum weil wir wollen, so urtheilen wir, Etwas sei gut. Dass das Urtheilen eine Thätigkeit des Geistes sei, hätte Spinoza nicht allein einräumen müssen, sondern gerade als den von ihm zu centraler Geltung erhobenen Gedanken (welchem wir so grosse Bedeutung nicht zugeben wollten) würde er ihn behaupten; freilich nur insofern, als das Urtheilen oder Denken dem Besitze adäquater Ideen gleich wäre. Also könnte insoweit wenigstens ein Urtheil keineswegs ein Affect der Leidenschaft sein, mithin die wahre Erkenntniss des Guten und Uebeln niemals dem Schmerze gleich (nach III, 59); in Uebereinstimmung damit, aber in entgegengesetzter Richtung, folgert später der Autor (II, 64), die Erkenntniss des Uebeln sei niemals adäquat (obgleich doch inzwischen von der wahren Erkenntniss des Guten und Uebeln lange Erörterung stattgefunden hat): welchen Widerspruch Andere wahrgenommen, aber vergebens aufzuheben versucht haben. Sein Ursprung liegt in jener Gleichsetzung mit den Affecten selber;

vielmehr hätte Spinoza seinem Satze treu bleiben sollen, dass das Denken des Guten aus dem Willen hervorgehe, dann wäre es klar gewesen, dass die „Idee des Uebeln" nichts Positives enthalte, sondern nur den Mangel des Willens oder der Macht (agendi potentia) anzeige, mit deren absoluter Erweiterung sie daher wegfallen müsste; und das Gleiche soll ja freilich gesagt werden, indem es im Schol. zu jenem Satze heisst: wenn der menschliche Geist nur adäquate Ideen hätte, so würde er keinen Begriff des Uebeln gestalten. Aber jener Fassung gemäss würde es nicht nöthig sein, die Wahrheit solcher Erkenntniss zu leugnen, mit deren Begriff auch der correlate des Guten verschwinden müsste (IV, 68), da doch auf einer möglichen Gültigkeit beider die ganze Theorie dieser Abtheilung als auf ihrer Voraussetzung beruht, wobei es natürlich ist, dass diese Erkenntniss nur eine abstracte oder allgemeine sein kann (ib. 62 Schol.). Aber Spinoza hat darum dieselbe mit Lust und Schmerz identificirt, weil ihm darum zu thun war, einen besonderen Trieb daraus entspringen zu lassen (pr. 15 und folgende), wofür in III, 37 die Formel gegeben war. Dort war schon das oritur gebraucht worden; freilich mit prae und nicht mit ex, als ob die Verfälschung gefühlt würde; denn nach dem echten Zusammenhange ist der Trieb, welcher mit jedem Lust- und Schmerzgefühle verbunden ist, vielmehr vorher als nachher vorhanden, er ist durch das Eine gefördert, durch das Andere gehemmt worden, jene Gefühle sind er selbst in diesem veränderten Zustande (III, 57 demonstr.). Aber wenn aus Lust und Schmerz die besonderen Triebe entstehen, so kann auch aus der Erkenntniss des Guten und Uebeln, kann auch aus der wahren Erkenntniss ein Trieb entstehen; wie denn in Wirklichkeit diese Lehre sich steigert zu dem Satze, der jene Entdeckung von der Priorität des Willens wiederum aufhebt, um auf den Standpunkt des Tractats (und der überlieferten Regel: voluntas sequitur intellectum) zurückzukehren (IV, 19), „Dasjenige erstrebt oder scheut (vel aversatur) nothwendiger Weise ein Jeder, nach den Gesetzen seiner Natur, was nach seinem Urtheile gut oder übel ist

(quod bonum vel malum esse indicat)". Und von nun an geräth das auf eine fast seltsame Weise in einander: die Beurtheilung einer menschlichen Beschaffenheit und Handlungsweise, welche für gut, also für nützlich, oder dem Ideal entsprechend, daher auch für vernunftgemäss gehalten wird, und die Forderung, dass nur die vollkommene Erkenntniss als Tugend gelten dürfe, dass aus ihr der Trieb entspriessen solle, welcher auf sie wiederum gerichtet sei. Und mehr und mehr bekömmt diese die Oberhand. Aber eine Weile gehen doch die Wirkungen der voluntaristischen Ansicht daneben ihren Weg, und hinterlassen sehr deutliche Spuren, welchen ich nunmehr mit Aufmerksamkeit zu folgen gedenke.

Wenn als gut ein jedes Mittel verstanden werden soll, welches uns dem Ideal der menschlichen Natur näher bringt, und wenn sodann Tugend als dasselbe bedeutend wie Kraft bestimmt wird, so machen wir die nothwendige Folgerung aus dem Sinne des Schriftstellers, wenn wir sagen, dass jenes Ideal durch die grösste Summe von Kraft dargestellt werde (auch hat er ja selber in der Praef. ausdrücklich genug den Uebergang zu grösserer Vollkommenheit als Vermehrung der agendi potentia ausgelegt, wie schon in den Definitionen der Lust in P. III geschehen war). Diese Kraft ist aber ihrer psychischen Realität nach Wille, Wille zum Leben, der in jedem der ihm untergeordneten Triebe als eine Thätigkeit sich kundgiebt. Es folgt, dass jede Lust als Vermehrung oder Förderung des Willens gut ist, jeder Schmerz als Verminderung oder Hemmung übel. Diese Folgerung tritt wirklich, wenn auch erst an später Stelle, nämlich mit dem 41. Satze, auf: Lust ist unmittelbar (directe) nicht vom Uebel, sondern gut; Schmerz aber, im Gegentheil, ist unmittelbar vom Uebel. Wo die Einschränkung, welche im Ausdrucke liegt, durch die folgenden Sätze begründet wird: was unmittelbar Vermehrung, kann mittelbar Verminderung des Gesammt-Willens sein, und vice versa. Förderung der ganzen Kraft thut sich als Heiterkeit kund (pr. 42), welche mithin die an sich gute Leidenschaft ist; sie war schon in P. III definirt worden als die Lust, welche, auf den Körper

bezogen, darin bestehe, dass alle seine Theile gleichmässig afficirt seien. Aber „sie ist leichter zu denken, als in der Wirklichkeit anzutreffen; denn die gewöhnlichen Affecte pflegen auf einen Theil des Körpers sich zu beziehen, welcher vor den anderen besonders afficirt wird, und haben daher in der Regel ein Uebermaass“ (pr. 44 Schol.). Jedoch ist die Abschätzung des Werthes der Leidenschaften nach diesem Maasse leicht. Jede Leidenschaft der Lust ist in dem Maasse gut, als sie Heiterkeit ist, oder, je grösser der Theil des Körpers ist, auf den sie sich bezieht; hingegen übel in dem Maasse, als die übrigen Thätigkeiten (des Körpers, heisst es prop. 43 demonstr., wir müssen sagen: oder des Geistes, d. i. Triebe) durch sie gehemmt oder vermindert werden. Trübsinn (melancholia) ist die an sich üble Leidenschaft; und die Leidenschaften des Schmerzes sind übel oder gut, gleichfalls je nach ihrem Gesammterfolge. Es fehlt auch nicht die Anwendung dieses Gesichtspunktes auf die Triebe; denn der 60. Satz enthält: „Ein Trieb, welcher aus einem Lust- oder Schmerzgefühle entsteht, welches auf einen oder auf einige, aber nicht auf alle Theile des Körpers sich bezieht, enthält keine Rücksicht (ratio) auf den Nutzen des ganzen Menschen.“ Und das Schol. dazu: „da in der Regel Lust sich nur auf einen Theil des Leibes bezieht, so folgt, dass wir gemeiniglich trachten (cupimus), unser Sein zu erhalten, ohne auf unser gesammtes Wohlsein (integrae nostrae valetudinis) Bedacht zu haben. Dazu kömmt, dass die Triebe, von denen wir am meisten gefesselt werden (nach IV, 9 coroll.), nur auf die gegenwärtige, aber nicht auf die zukünftige Zeit Rücksicht nehmen“ (cf. Append. cap. XXX). Der Gesammtwille ist unbedingt gut; er ist „die erste und einzige Grundlage der Tugend“, so war schon früher (pr. 22 Schol.) gesagt worden; von welchem Satze aus dort freilich eine leichte Brücke geschlagen wird — indem wiederum das Esse des Geistes gleich intelligere gesetzt wird — zu dem anderen, dass vielmehr der Wille (conatus) zum intelligere „erste und einzige Grundlage der Tugend“ sei (pr. 26 dem.); obschon noch der Satz selber, in dessen Beweis dieses steht,

die erhebliche Einschränkung anwendet: „was wir nach der Vernunft wollen (quicquid ex ratione conamur), ist nichts Anderes als Intelligiren"; und, nach dem ersten Theile der Demonstration, sichtlich nicht heissen soll, dass dasselbe begehrt oder gewünscht werde, sondern dass der Trieb selber oder die Thätigkeit des Geistes, insofern als der Geist Vernunft sei, bestehe und erscheine im Erkennen. Nun würde innerhalb der auf die voluntaristische Psychologie gegründeten Principien auch dieser Trieb nur insoweit für gut gelten dürfen, als er sich über den Gesammtwillen verbreitet, als er, von diesem abhängig, verursacht, in ihm enthalten und mit ihm gedacht erscheint; denn nur dann hat er ihn vermehrt und gehört nunmehr zu ihm; ist seine Thätigkeit. Und als solche hat denn die Erkenntniss — wie auch dargelegt wird — den besonderen Werth, dass sie, soferne sie den eigenen Willen betrifft, in einigem Maasse eine Macht darstellt, welche dem wirklichen Nutzen im Conflict der Affecte Geltung verschaffen kann, auf den, sofern er in etwas Allgemeinem, Nothwendigem, insbesondere aber auch in etwas Zukünftigem besteht, nur als Vernunft oder als Vermögen adäquater Ideen, der Geist gerichtet sein kann. In einigem Maasse; freilich nur in geringem Maasse. Denn nicht als Erkenntniss, sondern als Trieb; und wenn die Erkenntniss sehr stark ist, so kann der Trieb, welchem sie entspricht, sehr schwach sein. Und jener Satz ist vollkommen innerhalb dieser jüngeren Gedankenkette (IV, 7), dass ein Affect weder gehemmt, noch gehoben werden kann, es sei denn durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker ist als der zu hemmende; wo wir jedoch den Terminus in seinem weiteren Sinne verstehen müssen, nach welchem er sowohl Thätigkeit als Leidenschaft umfasst. Die geringe Macht aller Triebe, welche auf Entferntes in Raum oder Zeit gerichtet sind, im Vergleiche mit denen, die ihren Gegenstand nahe haben, darzulegen, ist sodann Spinoza in den folgenden Sätzen beflissen (IV, 9 — 13); und diesen reihen sich völlig sachgemäss diejenigen an, welche von den Trieben handeln, die der wahren Erkenntniss entsprechen; wo jedoch ohne inneren Grund das

Wort cupiditas an die Stelle des affectus tritt, um die Entstehung a u s der Erkenntniss (sofern dieser Affect ist) scheinbar zu machen (ib. 14—17). Nun ist es leicht, zu sehen: wenn die Erkenntniss des zukünftigen Heils in der allgemeinen wahren Erkenntniss des Guten enthalten ist, dass dann auch der Begriff der Vollkommenheit oder des menschlichen Ideals, nach welchem alle diese gerichtet werden sollen, einer Ergänzung bedarf. Das Moment der Dauer hat aber Spinoza ihm mit ausdrücklichen Worten abgesprochen. „Denn kein einzelnes Ding kann darum vollkommener geheissen werden, weil es längere Zeit im Dasein verharrt hat; denn die Dauer der Dinge kann nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden, indem ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseins involvirt; sondern jedes Ding, ob es mehr oder minder vollkommen sei, wird mit derselben Kraft, mit der es da zu sein anfängt, immer im Dasein verharren können, so dass alle in dieser Hinsicht gleich sind." Ich glaube, dass diese Bestimmung wiederum dem anderen Gedankengange angehört, welcher ohne Beziehung auf Vernunft den Willen zum Leben betrachtet, wie er in jeder seiner Erscheinungen und ohne eine begrenzte Zeit zu involviren (III, 8), in jedem Augenblicke vollkommen das Wesen eines Dinges ausmacht. Wenn aber das Gute, welches Vernunft erkennt, vorzugsweise in der Rücksicht auf zukünftige Zeit besteht, und gut das ist, was zur Vollkommenheit führt, so muss die Vollkommenheit auch um so grösser sein, je länger die Dauer währt. So hatte sich auch, so lange nach den körperlichen Dingen der Begriff des Individuums gebildet wurde, gerade die Dauer oder die Erhaltung der Form im Wechsel der Theile als das wesentliche Merkmal ergeben. Dasselbe dürfen wir aus dem 4. Satze dieses Theiles ableiten, in dessen Demonstr. es heisst: wenn der Mensch n u r agendi potentia hätte, so würde folgen, dass er nothwendiger Weise i m m e r existirte. Und wirklich finden wir, dass im fünften Theile (pr. 39. 40) eine solche Folgerung vorausgesetzt wird. Nun hätte also der Autor, in Uebereinstimmung damit, den Werth oder die Güte einer Sache, eines

Affectes, einer Handlung, nicht bloss nach ihrer gegenwärtigen Wirkung für den Gesammtwillen bestimmen sollen, sondern nach derselben, wie sie auf die ganze Lebensdauer sich ergeben würde. So würde denn die Vorzüglichkeit eines Triebes, dem die rationale Erkenntniss zur Seite stünde, eben darin bestehen, dass er den Willen zum Leben darstellt oder ausdrückt (explicat, exprimit), insofern derselbe nicht für den Augenblick allein, sondern für eine, sei es bestimmte, sei es unbestimmte Dauer sich bejaht und behauptet. Und wenn wir nun die Sätze 62 mit Schol., 65 u. 66 dieses Theiles lesen, so finden wir doch, dass diese Betrachtung, nur nicht mit denselbigen Worten, darin enthalten ist.

Nun hätte Spinoza, da es ihm ja um die vernünftige Erkenntniss des Guten und Ueblen zu thun ist, freilich nach diesem Maassstabe der Uebereinstimmung mit Vernunft alle cupiditates oder potentiae (Triebe oder Kraftgefühle) abschätzen müssen und als Tugenden oder Mängel beurtheilen; aber es würde nicht als ein Erforderniss sich herausstellen, dass Tugend mit Vernunfteinsicht verbunden oder gar daraus entsprungen sei. Sondern es könnte auch von Tugenden des Hundes oder Pferdes geredet werden, so gut wie von deren eigenthümlichem Willen zum Leben in III, 57 Schol. (der dort gaudium idea seu anima heisst); obgleich ihnen adäquate Erkenntniss doch auf keine Weise könnte beigelegt werden.

Was aber die ethischen Tugenden des menschlichen Geistes angeht, so würde sich ergeben, dass sie, sofern sie in Ueberwindung von Leidenschaften durch Thätigkeiten, d. h. in bewusst gewollter, sich zeigen, den Begriff des Denkens oder der Erkenntniss involviren; nicht aber, sofern sie nur darin bestehen, dass der Geist gewissen Leidenschaften nicht ausgesetzt (obnoxius) oder in irgend einem Grade davor sicher ist; wie der Tapfere vor Furcht und Verzweiflung. Darin, dass Spinoza nur jene in Rechnung zieht und offenbar nicht ohne die praktische Absicht, zur Tugend anzuleiten (welcher aber wieder die Betonung des geringen thatsächlichen Nutzens, auch der wahren

Erkenntniss des Guten, entgegen ist, besonders IV, 17 Schol.); ich sage, es tritt darin hervor, dass er die Doctrin des freien Willens und des Verdienstes nicht völlig überwunden hat. Zugleich geräth er dadurch in Widerspruch mit sich selber, insofern er nicht hat umhin können, die ganze Hälfte der Leidenschaften, nämlich die lusthaften, als unmittelbar und ihrer eigentlichen Natur nach gut (ja als das eigentlich Gute) zu erklären, gegen welche mithin, insoweit sie es sind, die Aufgabe der Beherrschung oder Ueberwindung nicht vorhanden sein könnte. —

Da nun in diesem vierten Theile der Ethica auch die Elemente der socialen Theorie enthalten sind, so will ich noch diesen eine kurze Betrachtung widmen, in welcher der angezeigte Widerspruch ebenso deutlich sich herausstellen wird. Jene Erörterung beginnt etwa mit dem 31. Satze: „Inwiefern eine Sache mit unsrer Natur übereinstimmt, insofern ist sie nothwendiger Weise gut", dem auch im Corollar die erwünschte relative oder graduelle Bedeutung gegeben wird (welche jedoch das quatenus in seiner richtigen Anwendung immer enthalten sollte!), je mehr eine Sache mit unsrer Natur übereinkommt, desto mehr ist sie uns gut oder desto nützlicher; und im Gegentheil: je nützlicher eine Sache uns ist, desto mehr kömmt sie mit unsrer Natur überein. Hierauf folgt pr. 32: Inwiefern die Menschen Leidenschaften unterworfen (obnoxii) sind, insofern kann man nicht sagen, dass sie von Natur übereinkommen; welcher Satz auf bündige Weise so bewiesen wird, dass Passion Negation sei und zwei Dinge nicht durch eine Negation etwas mit einander gemein haben. Offenbar ist dies eine gewaltsame Erschleichung. Denn die Passionen sind doch nicht bloss etwas Negatives; alsdann wären sie unwirklich: sondern zunächst sind sie Affectionen und involviren als solche entweder den Begriff des afficirten Dinges allein oder diesen zugleich mit dem Begriffe eines äusseren Dinges; und auch wenn sie als inadäquate Ideen verstanden werden, so findet sich oft genug ausgesprochen, dass diese in Gott adäquat sind,

d. h. dass sie auch in ihrem Subjecte ein Wirkliches darstellen, das nur nicht ein Ganzes, sondern „verstümmelt“ ist, und so war noch im 1. Satze dieses Theiles von dem Positiven, was die falschen Ideen haben, die Rede. Indessen man erkennt hier leicht die Absicht, wenn man den 35. Satz gewahr wird, welchem zufolge auch der sociale Wille nur durch Vernunft dem Menschen innewohne. Von den vermittelnden beiden verdient der 34. einige Beachtung, welcher lautet: Insofern als die Menschen durch Affecte, welche Leidenschaften sind, zerrissen werden (conflictantur), können sie einander entgegengesetzt sein. Dem Beweise dafür könnte ein anderer ganz und gar nachgebildet werden für den Parallelsatz: Insofern als Menschen Leidenschaften haben, können sie mit einander übereinkommen. Nur müsste hier auf Lust und auf Liebe das Beispiel gewandt werden, wie es dort auf Schmerz und Hass geschieht. Nun vergleiche man das Schol. „Ich habe gesagt, dass Paul den Peter hasse, weil er sich vorstellt, dass derselbe das besitze, was er, Paul, selber auch liebt. Hieraus scheint nach dem ersten Anblicke zu folgen, dass diese beiden vermöge dessen, dass sie dasselbe lieben und folglich vermöge dessen, dass sie von Natur übereinkommen, einander zum Schaden seien.“ Und in der Abwehr dieses Scheines, welche hierauf gegeben wird, kömmt noch zweimal jene Verbindung vor: idem amare = natura convenire. Wie fruchtbar dieser einfache Gedanke für den Begriff des gemeinschaftlichen Lebens hätte werden können, muss dem Einsichtigen offenbar sein. Hier aber, wo er unterdrückt wird, fällt zugleich die Theorie des Ursprungs der politischen Thatsachen gänzlich aus. „Es geschieht jedoch selten (prop. 35 Schol.), dass die Menschen nach Leitung der Vernunft leben, sondern es steht so mit ihnen, dass sie in der Regel neidisch und einander lästig sind (hier wird also das idem amare mit seinen Consequenzen, als ob sie nicht vorhanden wären, ausgeschieden). Aber gleichwohl vermögen sie kaum das Leben als ein einsames zu verbringen, so dass den

Meisten jene Definition, dass der Mensch ein geselliges Wesen sei, in hohem Grade eingeleuchtet hat, und in Wirklichkeit verhält sich die Sache so, dass aus dem Zusammenleben (ex communi societate) der Menschen viel grössere Vortheile als Schäden hervorgehen." (Mit einer ähnlichen Formel auch Append. Cap. XIV.) Aber, und dies ist sehr bezeichnend, der Begriff der Gesellschaft wird hier nicht des Näheren erörtert, sondern erst im Schol. III zu prop. 37 ohne wirkliche Ableitung angehängt, und zwar so, dass keineswegs die Entstehung aus Vernunft behauptet wird; sondern: „es ist nothwendig, dass die Menschen von ihrem natürlichen Rechte abstehen — wie kann das geschehen? dadurch, dass ein Jeder sich der Beeinträchtigung enthält aus F u r c h t vor grösserer Beeinträchtigung. Durch dieses Gesetz wird eine Gesellschaft sich bilden (formari, wie Tract. theol. pol. p. 179 Ed. pr., möchte ich verbessern anstatt firmari) können, wenn sie nur das Recht für sich in Anspruch nimmt, welches ein Jeder hat, sich geltend zu machen und über Gut und Böse zu urtheilen, welche mithin die Macht haben muss, eine gemeinsame Norm (rationem) des Lebens vorzuschreiben und Gesetze zu geben und dieselben n i c h t d u r c h V e r n u n f t, welche die Affecte nicht hemmen kann (nach pr. 17 Schol.), sondern durch D r o h u n g e n zu sanctioniren (firmandi)." Von einer juristischen Construction und der Ableitung naturrechtlicher Normen aus derselben ist hier und in der folgenden Ausführung keine Spur vorhanden, ausser in dem Begriffe des communis consensus, der aber selber jeglicher Erklärung entbehrt. Die societas oder civitas als einheitliche, wollende und handelnde Person, mit einem Rechte, das gleich dem Rechte jeder andern Person so gross sei als ihre Macht, wird als Thatsache hingestellt, die nach den systematischen Sätzen durchaus paradox bleibt. Die Menschen sind von Affecten (d. h. Passionen) abhängig; Affecte entzweien; nur Vernunft einigt; Vernunft als Gesetz des Handelns ist bei der Menge nicht anzutreffen. Wenn ich die drei Darstellungen, in welchen die politische Theorie des SPINOZA vorliegt, mit

einander vergleiche, so zweifle ich nicht, dass diejenige des theologisch-politischen Tractats die älteste ist. Dort aber findet sich die Theorie des Unterwerfungs-Vertrages als des fundamentum imperii durchaus im Anschluss an Hobbes deutlich genug ausgeführt; das geleistete Versprechen, durch welches das Recht auf alle Dinge abgetreten wird, hat nur seinen Sinn und seine Gültigkeit, insofern es hervorgegangen ist aus Furcht (vor grösserem Uebel) oder Hoffnung auf grösseres Gut; daher vel vi vel sponte und — was offenbar in gleicher Meinung gesagt wird — et necessitate cogente et ipsa ratione suadente; denn jedenfalls ist es vernünftig, das Imperium mit allen Kräften zu vertheidigen, unbedingt alle Geheisse der höchsten Gewalt auszuführen, auch wenn sie das Absurdeste befiehlt, die Vernunft gebietet auch solches auszuführen, um von zwei Uebeln das geringere zu wählen. Dies kehrt nun auch im Tract. pol. wieder und fast mit denselbigen Worten (Cap. III, § VI), aber bemerkenswerther Weise nur als Antwort auf den möglichen Einwand, dass es gegen das Gebot der Vernunft sei, sich ganz und gar dem Urtheile eines Andern zu unterwerfen; und dass daher der status civilis der Vernunft widerstreite. Aber auch hier (wie in Eth.) treten die Begriffe des imperium und der civitas „wie aus der Pistole geschossen“ auf; die Lehre vom ausschliesslich antisocialen Charakter der Affecte wird, durchaus wie bei Hobbes, erhöht zu dem Satze: die Menschen sind von Natur Feinde (Cap. II, § XIV). Darauf folgt jedoch im nächsten Paragraphen (freilich auch im Anschluss an Hobbes, aber ohne die Construction, in welcher sich für diesen der Gedanke concentrirt): Das natürliche Recht ist werthlos, wenn man keine Sicherheit hat, es zu behaupten. „Und es ist gewiss, dass ein Jeder um so weniger vermag und folglich um so weniger Recht hat, je grössere Ursache er hat, sich zu fürchten. Dazu kömmt, dass die Menschen kaum ohne gegenseitige Hülfe ihr Leben aufrecht erhalten und ihren Geist pflegen können; und so schliessen wir, dass das Recht der Natur, welches dem Menschengeschlechte eigenthümlich ist, kaum gedacht werden

kann, ausser wo Menschen gemeinsame Rechte haben, die zugleich den Boden, welchen sie bewohnen und bebauen können, für sich in Anspruch zu nehmen, sich zu schützen, alle Gewalt abzuwehren und nach dem gemeinsamen Sinne Aller zu leben vermögen. Denn (nach § 13 dieses Cap.) je Mehrere so sich vereinigen, desto mehr Recht haben Alle zugleich; und wenn die Scholastiker aus diesem Grunde, dass nämlich die Menschen im Naturzustande kaum selbstständigen Rechtes (sui juris) sein können, den Menschen ein geselliges Wesen nennen wollen, so habe ich keinen Grund, ihnen zu widersprechen." (Ganz wie Eth. IV, 35 Schol. v. s.) Dann folgt (§ 16): „Wo die Menschen gemeinsame Rechte haben und Alle wie von Einem Geiste geleitet werden (omnesque una veluti mente ducuntur)" etc. So auch später, z. B. Cap. III, § II; IV, § I. So war schon im letzten Paragraphen des ersten Capitels angekündigt worden: „Weil alle Menschen, ob Barbaren oder in Cultur lebende, überall Gemeinschaftsbeziehungen anknüpfen und irgendwelchen politischen Zustand gestalten, so müssen die Ursachen und natürlichen Grundlagen der Herrschaft nicht aus den Beweisgründen der Vernunft entnommen, sondern aus der gemeinsamen Natur und Lage der Menschen abgeleitet werden, was ich im folgenden Capitel zu thun beschlossen habe." Vgl. III, 9. Die Menschen „conspiriren" wegen gemeinsamer Furcht oder aus dem Verlangen, einen gemeinsamen Schaden wieder gut zu machen. Dazu kömmt noch Cap. VI, 1 „gemeinsame Hoffnung". Und hier wird allgemein gefolgert: weil die Furcht vor Einsamkeit allen Menschen innewohnt, so streben sie von Natur nach dem politischen Zustande. Vgl. VI, 3. („Es müssen Alle, freiwillig oder durch Gewalt oder durch Noth gezwungen, nach Vorschrift der Vernunft leben, d. h. ob sie wollen oder nicht, das thun, was im Interesse des gemeinen Wohles ist.")

Inzwischen ist freilich in einem einzigen Paragraphen (IV, 6) auch von dem Contracte oder den Bedingungen (leges) gesprochen worden, unter welchen eine Volksmenge ihr Recht

auf einen Rath oder einen Menschen überträgt. Diese Ausnahme entkräftet aber nicht den Satz, dass der Begriff des Vertrages für die Construction des Gemeinwesens im Tract. pol. ebenso wie in Ethic. keine Anwendung findet; und dass natürlicher und politischer Zustand in beiden ohne wirkliche Vermittlung neben einander gestellt werden. Der Vertrag ist das Vernünftige; das Vernünftige kann nur aus Vernunft hervorgehen; aber das Vernünftige kann nicht zur Erklärung der Wirklichkeit dienen. Im Tract. theolog. pol. waren die begrifflichen Gegensätze noch nicht in solcher Schärfe ausgebildet und so wird daselbst der Vertrag eingeführt, ohne eine Entscheidung, ob derselbe aus vernünftiger Einsicht oder aus Affecten entspringe. Das Letztere ist aber die Meinung und es scheint noch nicht unmöglich, dass das als vernünftig Anerkannte auf etwas Anderem als auf Vernunft beruhe. Die voluntaristische Ansicht ist hier zu Grunde gelegt und zwar, wie man anzunehmen veranlasst ist, durch die Anregung der Hobbesischen Schriften; ja es muss als wahrscheinlich sich darstellen, dass sie von hier aus in die Ethik ist hinübergetragen worden, wo sie aber gegen das schon ausgeprägte System der Ideenlehre ihre Consequenzen nicht durchzusetzen vermocht hat. Die Discrepanz soll hier noch in Bezug auf den ersten und obersten Satz der politischen Theorie bezeichnet werden, welcher gerade für den hauptsächlichsten Inhalt dieser Untersuchung eine bedeutende Bestätigung ergiebt.

Es handelt sich um den Begriff der potentia. Dieser wird nämlich im Tract. theol. pol. durchaus so gefasst, wie ihn der voluntaristische Grundsatz fordert und wie ich ihn auch in der Ethik als vorhanden nachgewiesen habe. Eines jeden Individuums Macht ist seine Natur oder sein Wille zum Leben; gleich seiner Macht ist sein Recht. So wird denn das natürliche Recht eines jeden Menschen nicht durch gesunde Vernunft, sondern durch Begierde und Macht bestimmt (dies wird des Näheren ausgeführt und überhaupt scharf hervorgehoben, dass dem Unvernünftigen so gut Macht oder Recht zukomme,

als dem Vernünftigen): Tract. theol. pol. Cap. XVI, al. 2 u. 3. Im Tract. pol. wird derselbe Gedanke zwar mit allem Nachdrucke wiederholt, aber zugleich wird der Autor selber auf seinen Widerspruch aufmerksam und versucht ausweichend denselben zu vereiteln. „Wenn es so stünde — heisst es — mit der menschlichen Natur, dass die Menschen nach der alleinigen Vorschrift der Vernunft lebten und nichts Anderes wollten; dann würde das Recht der Natur, sofern es als dem Menschengeschlechte eigenthümlich betrachtet wird, allein durch die Macht der Vernunft bestimmt werden. Aber die Menschen werden mehr durch blinde Begierde, als durch Vernunft geleitet und mithin muss die natürliche Macht oder das Recht der Menschen nicht durch die Vernunft, sondern durch jeden Trieb (hier appetitu), von welchem sie zum Handeln bestimmt werden und durch den sie sich zu erhalten streben, definirt werden. Freilich gestehe ich (Equidem fateor), dass jene Triebe (cupiditates), welche aus der Vernunft nicht hervorgehen, nicht so sehr Thätigkeiten als Leidenschaften des Menschen sind. Aber weil wir hier von der allgemeinen Macht oder dem Rechte der Natur handeln, so können wir hier keinen Unterschied anerkennen zwischen Trieben, die aus der Vernunft, und jenen, die aus anderen Ursachen in uns erzeugt werden; indem ja ebensowohl diese als jene Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft expliciren, durch welche der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt. Denn es ist der Mensch, ob er weise oder unwissend sei, Theil der Natur, und alles das, wovon ein Jeder zur Thätigkeit bestimmt wird, muss auf die Macht der Natur bezogen werden, nämlich insofern diese durch die Natur dieses oder jenes Menschen definirt werden kann. Denn nichts thut der Mensch, ob durch Vernunft oder durch blossen Trieb geführt, ausser gemäss den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. nach dem Rechte der Natur.“ (Vgl. Cap. II, 8, wo der Ausdruck sive sapiens sive ignarus wiederkehrt.)

Ich habe die ganze Stelle angezogen, weil sie meiner ge-

sammten Erörterung ein helleres Licht verleiht. Dass der vorgegebene Grund für die andere Behandlung nichtig ist, wird kein Kundiger leugnen; denn war etwa in der Ethik in minderem und nicht vielmehr in weit höherem Maasse von der allgemeinen Naturmacht die Betrachtung ausgegangen? Aber es erhellt, dass wir auch hier das Problem hätten stellen können, um auf die Darstellung der Ethik zurückzugreifen und die in ihr verwobenen Fäden auseinander zu wickeln.

Dass im fünften Theile der intellectualistische Gedanke wieder alleinherrschend wird, ist schon angemerkt worden. Das Verhältniss desselben zum vierten Theile ist nicht durchaus leicht zu erkennen, da der ganze Plan durch den Einfluss jener anderen Idee eine Störung erlitten zu haben scheint. —

Wir müssen den Spinoza denken als von Jugend auf mit diesem Sinnen beschäftigt, wie der Weg zur wahren Glückseligkeit zu finden sei. Der tract. brev. behandelt die theologisch-metaphysische Theorie fast nur als Einleitung oder als Fundament der anthropologisch-ethischen Lehre. Diese ist hier überaus einfach und klar. Aus Meinung oder Einsicht, dass ein Ding gut sei, entspringt Liebe zu dem Dinge; aus der vollkommenen Einsicht vollkommene Liebe. Liebe ist Vereinigung mit dem geliebten Gegenstande. Erkenntniss Gottes ist die höchste Erkenntniss; Vereinigung mit Gott ist unsere höchste Glückseligkeit. Durch sie als Wirkung dieser Erkenntniss werden die „schlechten“ Leidenschaften (ohne die „guten“ können wir nicht existiren, p. 152) als Wirkungen der niederen Erkenntniss ausgeschlossen oder unmittelbar zerstört; wir werden von ihnen befreit; wir werden zugleich gewissermaassen von äusseren Körpern befreit (p. 188). Diese Vereinigung wird nicht durch die zweite Hauptart der Erkenntniss bewirkt, welche zuweilen ratio, häufiger vera fides heisst, sondern allein durch den intellectus, zu welchem jene, indem sie gewahr wird, welche Passionen gut und welche übel sind, gleichsam nur den Weg bahnt oder eine Stufe oder einen Herold (p. 224) darstellt. —

Auch im Eingange des Tract. de intell. emend. tritt dieser Gedanke als der Ursprung des gesammten Spinoza'schen Philosophirens auf: den Bejahungen vergänglicher Güter die Bejahung des unvergänglichen, darum objectiv besseren gegenüberzustellen, und also dieses zu empfehlen, seine Erreichung als den Zweck der Wissenschaften, die Wissenschaften als die Wege, welche dahin führen.

Dieser Gegensatz der Objecte des Wollens herrscht also hier allein über die Betrachtung.

Nun kommt aber in der Ethik ein anderer hinzu: der Gegensatz, welcher bezeichnet wird zwischen den Arten des Wollens; das Schwankende, Unklare, Heftige — das ist Affect oder verworrenes Denken; das Feste, Ruhige, Besonnene — das ist Vernunft oder deutliches Denken. Jeder Trieb (conatus, cupiditas) kann von der ersten Art sein: dann ist er Leidenschaft; oder von der anderen: dann ist er Tugend. Und zwar wird bald gesagt, dass Tugend aus adäquatem Erkennen überhaupt oder aus der Vernunft erfolge, bald aus der wahren Erkenntniss des Guten und Uebeln (der vorherrschende Gedanke in P. IV); die erstere Fassung, nach welcher das richtige Denken überhaupt den Erfolg hat, Tugend hervorzubringen, liegt wiederum in P. V (pr. 1 ss., bes. 4 Schol.) zu Grunde, indem als das vorzüglichste Heilmittel gegen die Affecte die Einsicht in das wahre Wesen derselben empfohlen wird, als welche den Geist ablenke, zur Beruhigung führe und die Passionen in Actionen verwandeln könne; wogegen also jene praktische Erkenntniss (des Guten und Uebeln) zurücktritt. Dass aber jeder Trieb in Tugend verwandelt werden könne, wird hier noch wiederum mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben; so soll, was als Leidenschaft Ehrgeiz sei, als Tugend (actio seu virtus V, pr. 4 Schol.) Pietät heissen. Die Tugenden aber, welche Spinoza rühmt und in P. IV aufzählt, sind alle auf das sociale Leben bezogen und das Ideal wird hier dargestellt durch den rechtschaffenen, frommen und hülfreichen Bürger. Als Mittel, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen, erscheint dort die Erkenntniss, dass sie Voll-

kommenheit oder dass es im Interesse jedes Einzelnen gelegen sei, sich so zu verhalten. Die „egoistischen Tugenden", welche P. III, 59 Schol. als animositas zusammengefasst hat, kommen in P. IV nicht wieder vor. Dagegen erhält sich das individualistische Element in dem Ideal des theoretischen Menschen, welches zuletzt zur Verherrlichung der intuitiven Erkenntniss und der daraus entspringenden intellectualen Liebe zu Gott gesteigert wird. Hier ist das Erkennen keineswegs werthvoll als Mittel zu irgendwelcher bürgerlichen Tugendhaftigkeit, sondern ist selber unbedingte Tugend, höchstes Gut. Dies ist also in etwas verminderter Gestaltung das ursprüngliche Ideal des Autors, welches ihn niemals verlassen hat, und welches auch in der P. IV fortwährend durch die hedonistische Begründung der Moralbegriffe hindurchschimmert. Aber durch die besondere Behandlung, welche dasselbe am Schlusse des ganzen Werkes bis zur höchsten mystischen Verklärung erfahren hat, ist der Schein entstanden, als habe Spinoza wirklich die Absicht gehabt, zwei verschiedene ethische Musterbilder darzustellen, von welchen das eine die Tugend aus der Vernunft (zweiten Erkenntnissart), das andere diejenige aus Intuition (dritten Erkenntnissart) vertreten solle.

Diese Deutung ist falsch. Der Meinung des Autors gemäss handelt es sich immer nur um die eine Aufgabe: dem Menschen der gewöhnlichen Wirklichkeit, welcher den Leidenschaften verfallen ist oder durch verworrene Erkenntniss sich leiten lässt, einen idealen Menschen entgegenzuhalten, welcher nach Führung der Vernunft lebt, welcher thätig anstatt leidend, frei anstatt Sklave, weise anstatt unwissend ist (die letztere Antithese: sapiens-ignarus in P. V praef. und pr. 42 Schol., dann wieder [vgl. oben] im Tract. polit., welcher Umstand für die Chronologie der Conception beachtenswerth ist). Dieser ideale Mensch mit seinen Tugenden wird schon in P. IV, obgleich dieselbe ihrem Titel nach nur von der menschlichen Unfreiheit handeln will, dargestellt; aber die P. V, welche sich (Praef.) als anderer Theil der Ethik (offenbar nicht mit Bezug auf den Titel des ganzen Werkes) bezeichnet, soll die Art oder den Weg

beschreiben, welcher zur Freiheit hinführe; und „ich werde darin also", heisst es, „über die Macht der Vernunft handeln, zeigend, was die Vernunft selber gegen die Affecte vermag; und sodann, was die Freiheit oder Glückseligkeit des Geistes sei".

Wo freilich der Irrthum erregt wird, als sei davon bisher noch nicht die Rede gewesen, und als sei diejenige Glückseligkeit, welche in der zweiten Hälfte als die Wirkung der dritten Erkenntnissart und der Liebe zu Gott gepriesen wird (besonders pr. 36 Schol.), wenn nicht die einzige, so doch eine höhere und diese Tugend und Freiheit, wenn nicht als die einzige, so doch als eine besondere gedacht.

In Wahrheit aber ist mit dem Abschnitte über die Macht der Vernunft das ganze Thema vollständig abgeschlossen und was noch hinzugefügt wird über die Ewigkeit des Geistes, kann dem Plane nach nur die Bedeutung eines auf die blosse Theorie (ohne Rücksicht auf Werthurtheile) zurückgehenden und daher zu der metaphysisch-psychologischen Partie gehörigen Appendix in Anspruch nehmen; wie denn ein Bewusstsein hierüber aus dem Schlusse des die erste Hälfte zusammenfassenden Schol. zu pr. 20 und Schol. zu pr. 40 erkennbar ist. Aber die Erkenntniss Gottes war als höchste Tugend schon P. IV, 28 hervorgehoben worden; und die Liebe zu Gott als durch adäquate Erkenntniss und insbesondere durch Erkenntniss des eigenen Ich und seiner Affecte erzeugt, wird auch für die Therapeutik (um so die erste Hälfte der P. V zu nennen) verwerthet (prop. 15 ss. 20 Schol.). Die Betrachtung derselben Liebe, welche die andere Hälfte erfüllt, ist von dieser dadurch unterschieden, dass dort ihr Wesen geschildert wird, insofern sie auf den Geist allein bezogen wird und auf dessen Dauer ohne Beziehung auf den Körper, von dessen Existenz er durch die dritte Erkenntniss unabhängig wird (pr. 20 Schol.). Die Verwirrung, in welche hier die Grundgedanken des ganzen Systems gerathen, um einer supranaturalistischen Conception den Boden zu bereiten, ist wiederum nur möglich durch die Beziehung der mens als wesentlich erkennender auf den Leib als ihr eigentliches Object.

Allerdings kann es aber nicht zweifelhaft sein, dass der ursprünglichen Anlage der Gedanken die Ueberschriften der Abtheilungen entsprechen. Erst der fünfte Theil war bestimmt, die Freiheit darzustellen, und der vierte Theil sollte sich auf Abhandlung der menschlichen Ohnmacht beschränken. Eine Störung erlitt dieser Plan dadurch, dass die andere Gestaltung des Ideals dazwischen kam und nun ein Unterkommen finden musste. Wenn wir indessen die Aufgabe haben würden, des Denkers systematische Meinung, wie sie in diesen und anderen Stücken durch das eine zusammenhängende Werk dargeboten werde, in einem einheitlichen Ausdrucke wiederzugeben, so müssten wir in der That versuchen, eine Concordanz der Gedankengruppen in möglichst vollkommener Weise herzustellen. Aber es ist ein Vorurtheil, vermöge dessen man in der Einheit eines Buches die Einheit seines Inhaltes zu erwarten, ja als eine nothwendige vorauszusetzen pflegt. Dass ein ernsthafter Autor sie erstrebt habe, ist zwar durchaus wahrscheinlich; aber die wirkliche Leistung ist nur zum Theil von diesem Wunsche und Willen abhängig; in höherem Grade wird sie beherrscht durch den jedesmaligen Zustand des wirklichen Verlaufs der Gedanken, und dieser zieht seine Nahrung aus tausend Quellen; wenn eine neue Strömung hinzukommt und die frühere zu zwingen trachtet, so geben doch diese ihre Richtungen und ihre Momente nicht ohne Widerstand auf und bleiben in der resultirenden Linie als Tendenzen verharrend; jener Wille zur Harmonisirung ist aber nur eine Tendenz unter den vielen.

Die Bahn, in welche mich die Aufgabe führen sollte, ist hier zu Ende. Aber dem zurückgewandten Auge erweitert sich das Feld für eine allgemeinere Betrachtung.

Spinoza ist auch als Denker eine durchaus individuelle Erscheinung und sein Charakter ist durch den Ausdruck, welcher einer mächtigen Gedankenbewegung der Zeit durch ihn verliehen wurde, bei Weitem nicht erschöpft. Das Vergangene ist mächtig in ihm, obgleich er es überwunden hat; das Gegenwärtige mächtig, obgleich er dessen Schwächen durchdringt;

und das Eigenthümliche ist bedeutend genug, um ihn für die Vertreter des Vergangenen und des Gegenwärtigen zu einem wunderlichen Propheten zu machen.

In der ganzen europäischen Entwicklung können wir leicht die drei Phasen des philosophisch wissenschaftlichen Denkens unterscheiden, von denen jede eine Einheit darstellt durch ihre herrschende Tendenz, so viel auch des Gegensätzlichen darin verborgen ist. Die erste nenne ich die idealistische (scholastische Theologie der Christen, Araber, Juden); die andere die rationalistische (Aufklärung, Herrschaft der Mathematik und Physik), die jüngste, deren Anfänge wir erst kennen, wird wohl am besten als die positivistische verstanden (ihren Charakter erhält sie durch Verzicht auf alle praktischen Absichten, bis auf die eine der theoretischen Voraussicht; und durch die Herrschaft der biologischen Probleme, mit Einschluss der menschlichen Cultur-Thatsachen). — Unter anderen Gesichtspunkten würde sich diese Eintheilung anders gestalten; man kann sowohl die erste und zweite, als die zweite und dritte zusammengruppiren.

Spinoza ist der Classiker des Rationalismus genannt worden; das ist zu verstehen: des formalen (methodologischen) Rationalismus (Paulsen, Kantische Erkenntnisstheorie, S. 10). Er ist es ganz und gar durch seine Praxis; niemals ist wieder, ausserhalb der Mathematik, mit Begriffen in Beziehung auf Wirklichkeit, auf so grossartige Weise operirt worden; niemals wieder sind die Mittel diesem Zwecke so scharf angepasst worden. Er ist es nur widerwillig und daher dem Ausdrucke nach nicht in vollkommener Weise durch seine eigene Lehre über die Natur des Wissens oder der adäquaten Ideen. Der Begriff der intuitiven Erkenntniss dient, seiner Conception nach, nicht dem Verlangen, die Welt zu begreifen, sondern dem Bedürfnisse, jener liebevollen Versenkung in Gott, dem unmittelbaren Genusse der Unendlichkeit, eine theoretische Begründung zu geben. Dieses ursprüngliche Motiv des Spinoza'schen Philosophirens hat in der Ethik nur noch auf den fünften Theil in erheblichem Maasse nachgewirkt; hingegen im zweiten hat es sich der rationalistischen Construction unter-

werfen müssen. Durch die Bestimmung, welche der Begriff dort empfängt, verschwindet beinahe sein Unterschied von der Vernunfterkenntniss; denn die adäquate Idee der formalen Essenz gewisser Attribute Gottes kann selber ohne Umstände als eine communis notio gedeutet werden — dass es solche gebe, wird ja daraus gefolgert (II, 38 coroll.), dass alle Körper in gewissen Stücken übereinstimmen, gemäss dem Zwischensatze 2; und dieser sagt, in erster Linie, aus, dass alle Körper insofern übereinkommen, als sie den Begriff eines und desselben Attributes involviren; und es wird ja auch im Fortgang sogar die adäquate Erkenntniss der ewigen und unendlichen Essenz Gottes selber als ein solcher Gemeinbegriff deducirt (pr. 47; übrigens vgl. Sigwart l. c. p. 75 f.). Spinoza hätte nur als Fundamente des Denkens die Definitionen hinzufügen sollen (wie er im Tract. de int. em. diese allein betrachtet), um die principielle Darstellung der geometrischen Methode, d. i. des reinen Rationalismus, zu gewinnen. Wenn man dagegen auf die (besonders in der P. I vertretene) Behauptung der aeternae veritates, und der Wirklichkeit formaler Essenzen sich stützen will, so möchte man den Spinoza als Realisten dem anderen grossen Neuerer gegenüberstellen, welchen Leibnitz plus quam nominalis genannt hat. Und doch will Hobbes ebenso wie Spinoza allgemeine und nothwendige Wahrheiten aus Begriffen gewinnen, beide wollen nach Art der Geometrie verfahren, beide anerkennen keine Zwecke als Ursachen und keine Wesen ausserhalb der Natur. In der That wird man bei Betrachtung jener Ableitung aus den communes notiones zugeben müssen, dass dieselbe von dem wirklichen Sinne der Hobbes'schen Wissenschaft durch die Gültigkeit gemeinsamer Namen keinen wesentlichen Unterschied enthält. Auf der anderen Seite ist jedoch die Beschäftigung mit den Dingen als Intelligibilien (sub specie aeternitatis), welche P. II, prop. 44 coroll. II ausdrücklich auch der Vernunft zugewiesen wird, von jener Grundstimmung, welcher der Begriff intuitiver Erkenntniss entspricht, durchaus nicht zu trennen; und die völlig unabhängige Stellung, welche das Denken, der niederen

Erkenntniss gegenüber, behält, geht doch am Ende auf jene idealistische Anschauung zurück, für welche der Mensch eben durch seine Vernunft den Uebergang darstellt zu den reinen Intelligenzen [1]). Diese Souveränität des Denkens ist in der That überaus günstig für die Construction der rationalistischen Theorie; wie sich schon bei DESCARTES dies bewährt hatte, der denn auch kein Bedenken trägt, die echt idealistischen Begriffe der Intuition und der angeborenen Ideen seinem mechanisch-verständigen Systeme zu Grunde zu legen. Aber hier müssen wir dessen eingedenk sein, dass der formale Rationalismus durchaus in der idealistischen Philosophie enthalten ist und von dieser war überliefert worden; nicht in sehr verschiedener Gestalt von derjenigen, welche ihm ARISTOTELES gegeben hatte. Die Herrlichkeit der Vernunft wird im materialen Rationalismus zur Alleinherrlichkeit. Dann aber machte es die Anwendung des Princips auf Kritik der Vernunft selber unvermeidlich, dass es sein eigenes Fundament, jene dogmatische Unabhängigkeit des Denkens, durch Untersuchung seiner Herkunft zerstören musste; ein Process, der schon mit HOBBES anhebt, in LOCKE, BERKELEY sich fortsetzt und durch das als Skepticismus auftretende Verfahren HUME's Vollendung findet. Dass nun, während nach unten die Erkenntnisslehre SPINOZA's in den Idealismus zurückreicht, wiederum für eine kritische und positive Betrachtung des Erkennens wenigstens das Schema in einer Theorie verborgen ist, welche gebietend darauf hinweist, dasselbe als ein Naturereigniss zu begreifen, dem Principe nach in gleicher Weise geeignet, als eine physische Thatsache (also mit anatomisch-physiologischen Mitteln, materia-

[1]) Wie denn der Zusammenhang mit dem unendlichen Intellect Gottes, einer im Grunde theistischen Bestimmung, von dieser Seite her, stricte bewahrt wird, so entschlossen auf der anderen Seite der Pantheist sich zeigt, diese Bestimmung zu verleugnen, da „weder Intellect noch Wille zu Gottes Natur gehören", oder (wenn man ja davon reden will) so haben sie doch „mit menschlichem Intellect und Willen so wenig gemein, als das Hundsgestirn mit dem Thiere, nämlich blos den Namen" (P. I, 17 Schol.).

listisch) wie als psychische erklärt zu werden; und ferner, welche alle psychische Erfahrung, an sich angeschaut, als wirklich und wahr (nichts von Irrthum enthaltend) darstellt (II, 17 Schol.), sodann die meisten Irrthümer auf den einzigen Umstand zurückführt, dass die Namen nicht richtig auf die Dinge angewandt werden (ib. 47 Schol.) — darüber möge diese Andeutung genügen, um fernere Ueberlegung zu erwecken. Denn auch über den materialen Gehalt der Metaphysik, womit jenes Ganze sich so nahe berührt, kann hier doch nur ein Weniges angemerkt werden, um den aufgenommenen Gesichtspunkt zu bewähren. Aber erleichtert wird diese Absicht durch Berufung auf das Ergebniss, welches AVENARIUS (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus u. s. w. Leipzig 1868) gewonnen hat; obgleich dasselbe bei dieser Verwerthung in eine andere Form gegossen wird. Denn indem ich die Unterscheidung der drei Subjectsgrundbegriffe festhalte, will ich sagen, dass ich die theistische Fassung als dem Idealismus, die substantialistische als dem Rationalismus, die naturalistische als dem Positivismus angehörend vorstelle. Hiermit soll jedoch keineswegs, was dort über die Reihenfolge dieser Begriffe als Phasen der systematischen Construction sich bestimmt findet, angefochten werden; vielmehr hat es auch die psychologische Vermuthung für sich, dass gerade, als der theistische Gedanke noch am stärksten war, für die paradoxe Conception der Alleinheit zuerst der leichtere Weg von dem Begriffe der Natur aus versucht wurde; zumal wenn ein Vorbild, wie das des BRUNO, hierfür gegeben war. Wenn ich aber die Tendenzen des Gesammtdenkens bezeichnen will, wie sie in dem Hauptwerke mit einander verbunden sich finden, so kann ich im Uebrigen auf jene Unterscheidung der zweiten und dritten Phase verweisen, indem jene den ursprünglichen, diese den neuen und herrschend gewordenen Grundcharakter vertritt; verstehe aber als den jüngsten, in welchen beide sich hineinzubilden streben, ohne dass sie doch ihre Form einbüssen wollen, jene Darstellung des Hauptgedankens, für welche der Ausdruck Deus sive natura die Formel enthält (soviel ich

sehe, kommt derselbe nur P. IV praef. vor, während in P. I häufig Dei natura, divina natura, auch — im Append. — natura allein). Hierin liegt alles beschlossen, was die Philosophie des Spinoza auch für solche Denker, die weder theologische, noch metaphysische Einflüsse in den Wissenschaften dulden wollen, nicht blos angenehm, sondern sogar befreiend und förderlich macht. Diese Tendenz, welche in einer vollkommenen Relativirung auch jener scheinbar absoluten Begriffe endigen müsste, welche, wie Spinoza mit Recht geltend macht, für das Denken die positivsten sind (wenn nämlich verstanden wird: für eine bestimmte Art des Denkens), ist allerdings keineswegs zu entscheidender Macht gelangt. Aber einerseits bedarf es für das Ganze gleichsam nur noch eines leisen Rucks, um diesen Aspect hervortreten zu lassen; und im Einzelnen deutet in diese Richtung die gänzliche Verbannung aller anthropomorphen Praedicate aus dem Begriffe Gottes, nämlich insbesondere des Intellects und Willens, welche doch nur (in P. I) wie ein letztes Wort zwischen die polemische Erörterung über die verkehrten Auffassungen solcher Begriffe eintritt; und dem die P. II beherrschenden Theorem geradezu entgegen ist. Sodann ist in dieser Hinsicht mit der Bedeutung, welche in dem ursprünglichen Zusammenhange dem Begriffe der Vollkommenheit zukommt, die Kritik zu vergleichen, welche derselbe Begriff durch die Praef. zur P. IV erfährt. Jedoch vor Allem möchte ich hier die Einräumung hervorheben, welche Spinoza zwar nicht in der Ethica, aber in einem der spätesten Briefe gemacht hat (Ep. L. d. d. 2. Jun. 1674); nämlich: schon in den Cogit. metaphys. (I, cap. VI, § 2) war als beweisbar die Paradoxie angedeutet worden, „dass Gott nur uneigentlich einer und einzig gehiessen werde"; dort freilich mit dem Zusatze, „dass die Sache von geringer oder vielmehr von gar keiner Bedeutung sei für diejenigen, die sich um die Sachen, aber nicht um die Namen bekümmern"; und es ist nicht blos ein Beweis für die Einheit vorhergegangen, sondern in einem besonderen Capitel des zweiten Theiles folgt noch ein anderer, durch welchen die Einheit Gottes aus seiner Vollkommenheit

demonstrirt wird (II, 2). Auf jene Stelle aber hat SPINOZA in dem angeführten Briefe Gelegenheit zurückzukommen, und beschliesst eine kurze Erörterung über die Relation der Zahlbegriffe zu den Namen von Universalien, mit dem Satze: „Weil aber Gottes Existenz gleich seiner Essenz ist, und wir von seiner Essenz keinen allgemeinen Begriff bilden können, so ist es gewiss, dass derjenige, welcher Gott einen oder einzig nennt, keine wahre Idee von Gott hat, oder auf uneigentliche Art von ihm redet." Ich meine: wenn SPINOZA in dieser Richtung fortgedacht hätte, so wäre ihm mit der Substanzeinheit die ganze rationale Metaphysik in Stücke gegangen. —

Das rationalistische Philosophiren hatte (wie ich anderswo gezeigt habe) bei HOBBES und bei DESCARTES seinen Ausgang genommen von der Subjectivirung der sinnlichen Qualitäten. Was sich durch gleichzeitige Verfolgung dieser Ansicht und durch Accommodation an die überlieferte theistisch-animistische Metaphysik erreichen liess, das hat DESCARTES gethan. Hieraus wird auf der einen Seite Deismus (ein Gott, der von aussen der Maschine den Anstoss gegeben hat), auf der anderen jene Theorie der wesentlich intellectuellen Seele, welche auf unerklärte Weise im menschlichen Leibe sitzt, von dem sie ihrem Wesen nach unabhängig ist — der ganze Inhalt der sogenannten Vernunftideen, d. h. der Superstition des Rationalismus. Bei HOBBES war es eine Schärfe der Consequenz, welche über den wesentlich rationalistischen Charakter seines Denkens, und daher über sein Vermögen, die Aporieen zu lösen, hinausging, dass er von der Eliminirung der secundären Qualitäten zu einer Subjectivirung der ganzen äusseren Welt fortgeschritten ist; dass er ferner nicht blos die intellectuellen Thatsachen, sondern auch die Triebe und Willensacte als Bewegungen erklärte. Dieser Satz: alles ist räumliche Bewegung, auf mechanische Weise übertragen; und der andere: alles ist Phänomen oder Phantasma oder Wahrnehmung (wobei denn nur an den Intellect, oder genauer: an die durch ihn vorhandene äussere Erfahrung gedacht wird), von welchen jener als nackter Materialismus, dieser als Spiritualismus — wie ihn BERKELEY

ausgebildet hat — verstanden zu werden pflegt; sie werden mit einer naiven und vornehmen Wahrhaftigkeit neben einander hingestellt; Hobbes hatte kein Werkzeug zu ihrer Vereinigung. Das Werkzeug dazu ist die (jedoch aus ganz verschiedenem Ursprunge entstandene) Attributentheorie des Spinoza.

Hobbes als Materialist, Spinoza als Pantheist, oder richtiger: beide als „Atheisten", stehen ausserhalb des Reigens der erlaubten Freidenker des 18. Jahrhunderts. In Wahrheit giebt es für sie, schon weil sie mit jenen Vernunftideen nichts Ernstliches zu schaffen haben, auch für die wissenschaftliche Betrachtung der menschlichen Dinge keine principielle Hemmung mehr. Spinoza hat freilich der Theorie des Parallelismus der Attribute jene Ausführung gegeben, durch welche sie als Substruction der Erkenntnisslehre und Methode dient, womit er wieder dem Rationalismus um ein Erhebliches näher kommt. Denn was die Psychologie angeht, so ist freilich von der idealistischen Anschauung, nach welcher die Seele das eigentliche Wesen, die bewegende Entelechie oder substantielle Form des Leibes ausmacht, keine Spur bei Spinoza anzutreffen. Dagegen brauche ich nicht zu erörtern, dass ich den Intellectualismus als rationalistisch, hingegen die Theorie, welche in der P. III angelegt ist, als positivistisch ansehe. In der „praktischen" Philosophie hat Spinoza (nach der Grundrichtung seines Denkens) mit der peripatetischen Scholastik das Ideal des contemplativen Lebens gemein. Während es aber dort aus der dem Menschen eigenthümlichen vernünftigen Natur begründet wird, so ist bei ihm von Anbeginn die Meinung vorherrschend, es aus dem rationalistischen Principe der individuellen Glückseligkeit abzuleiten.

Uebrigens aber giebt es für die normative mittelalterliche Ansicht, welche sich hier am meisten als erhöhte Gestaltung der naiven und populären Gedankenbildungen darstellt, auf diesem Gebiete keine Theorie, die nicht durch die praktischen Postulate bestimmt wäre. Der Mensch hat durch das Gewissen eine intuitive Erkenntniss des Guten und Bösen, kann in jedem Falle das Eine oder das Andere erwählen; wenn er daher nicht thut, wie er soll, so liegt das nicht an seiner Erkenntniss,

sondern an seinem Willen, d. h. an ihm selber. Er ist Ursache seiner Handlungen; 'diese Ursache ist nicht verursacht, denn sie ist der freie Wille, wie ihn Jeder aus Erfahrung kennt, der die Herrschaft über seine Glieder hat. — Hingegen die rationalistische Ansicht, welche schon in der parallelen Entwicklung des Alterthums ihre typischen Vertreter in Sokrates gefunden hat, sucht nach Ursachen eben des Willens, und macht geltend, dass jeder Entschluss durch Vorstellungen, Gedanken, Meinungen bestimmt sei. Wolle man den Willen verbessern, so müsse man die Einsichten berichtigen; wer das Gute als seinen Nutzen erkenne, der werde auch danach streben. Diese einleuchtende Argumentation erniedrigt zwar den freien Willen zu einem Diener — voluntas sequitur intellectum — aber der gesammte Mensch verliert nicht eben dabei; denn da das Denken nur durch Gründe bestimmt wird, durch seine Vermittlung also auch das Wollen, so befindet er sich in einer so vornehmen Abhängigkeit, dass sie mit der Freiheit um den Vorzug streiten könnte. Allerdings hebt schon diese Theorie den Begriff der Verantwortung — an dessen Rechtfertigung der idealistischen alles gelegen ist —, wenn sie folgerichtig verfährt, gänzlich auf. Niemand kann dafür, dass er sein wahres Interesse nicht besser gekannt hat. Entweder es lag an seiner mangelhaften Fähigkeit, zu begreifen — dann ist er der Zurechnung überhoben, wie ein Kind; oder an seinem Willen — daran fehlt es aber Niemandem, denn Jeder zeigt durch die actuelle Ueberlegung, dass er nach demjenigen sucht, was das Beste für ihn ist. Also ist es Schuld der Umstände, dass er nicht zur Erkenntniss kam, oder seiner Lehrer, Erzieher, der Gesetzgeber u. s. w. Aber die Umstände haben keine Schuld, sie sind Ursachen; und bei den schuldigen Menschen wiederholt sich die Abwälzung. Es giebt keine Schuld und kein Verdienst, es giebt nur kluge und unkluge Handlungen. Jedoch um so mehr ist an der wissenschaftlich-richtigen Erkenntniss gelegen, worin des Menschen wahres Glück bestehe. Dies zu zeigen und zu begründen, ist die Aufgabe der Ethik. — Inwieweit Spinoza von diesem Gedankengange beherrscht sei, bedarf hier keiner erneuten Darstellung.

Er ist es nämlich auf der einen Seite gänzlich; da er (stillschweigend) das Vermögen oder vielmehr die Nothwendigkeit, durch „zwingende“ Gründe sein Denken bestimmen zu lassen, als bei jedem Menschen von gleicher Art annehmen muss. — Die positive Psychologie ist voluntaristisch und materialistisch (denn die eine Betrachtung muss die andere ergänzen); für sie erst bekommt das theoretische Interesse an den menschlichen Handlungen das Uebergewicht über das praktische. Für den Rationalismus ist jenes so lange leicht erledigt, als das Denken nur von seiner psychischen Seite betrachtet werden kann. Die andere Fassung dieses Gedankens macht aber die Sache deutlicher, eine Fassung, welche das Verhältniss umkehrt. Der Rationalismus, in diesem Gebiete, ist nur so lange möglich, als das wissenschaftliche Interesse an den Problemen der menschlichen Zusammenhänge gering ist. Hobbes hat auch hier den Blick bewährt, durch den er seinem Zeitalter überlegen ist. Spinoza kommt auch in dieser Tendenz mit ihm überein und stellt für die wissenschaftliche Behandlung jener Probleme den einfachen Grundsatz auf — welcher noch jetzt die solches Denkens Ungewohnten in ein trübes Erstaunen versetzt —, dass die menschlichen Handlungen wie ein anderes Bedingtes aus den Bedingungen müsse erklärt werden. In der That haben noch bis zu gegenwärtiger Frist die Bemühungen, so etwas zu leisten, nur in schwachem Maasse sich zu entwickeln vermocht. Aber doch kann man die fortschreitende Richtung einer Wissenschaft gewahr werden, welche, in der ihr angemessenen Bahn, dahin kommen wird, alle Versuche einer Technik des (moralischen und politischen) Wollens und Handelns, und einer vernunftgemässen Werthschätzung der menschlichen Dinge von ihren Ergebnissen abhängig zu machen. Der Gegensatz, welcher hiermit angedeutet worden ist, muss dem Unkundigen als von geringer Bedeutung erscheinen. In Wirklichkeit ist er so tiefgehend, dass die Mehrzahl der Schriftsteller, zumal welche von socialen Thatsachen und Institutionen handeln, noch weit davon entfernt ist, zu seinem Verständnisse fähig zu sein.

Kiel. F. Tönnies.

Anzeigen.

Oelzelt-Newin, Anton, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. Wien, Braumüller, 1883. 2 Bl. 45 S. gr. 8⁰.

„Alle Bemühungen, welche seit den ältesten Zeiten von den hervorragendsten Geistern unternommen wurden, den Menschen eine Richtschnur zur Leitung ihres ethischen Handelns zu geben", so beginnt der Verfasser, „sind bis heute ohne Resultat geblieben. Niemand, der unter ernsten Gewissenszweifeln leidet, dem es ernstlich um sein oder Anderer Glück zu thun ist, hat jemals bei der Ethik Rath gesucht oder gefunden. Die Ethik, d. h. immer nur die rationale — religiöse Systeme fallen nicht unter ihren Begriff und sind sowohl mit ihren Sanctionen als ihren jeweiligen Glaubens-Principien ausserhalb des Bereiches wissenschaftlicher Argumente — war bis jetzt auch nur eine Geschichte von Irrthümern und Streitigkeiten, ein Gewirr sich widersprechender Meinungen von Forschern, die, allem Leben und aller Sünde ferne, in der Beschäftigung mit Ethik ausschliesslich ein Befriedigungsmittel ihres wissenschaftlichen Thätigkeitsdranges fanden. Einigkeit ist höchstens in jenen Gebieten erlangt worden, die nur scheinbar der Ethik, thatsächlich aber ganz anderen Wissenszweigen angehörig sind. Es waren von Aristoteles bis auf Kant ausschliesslich psychologische und Fragen erkenntnisstheoretischer Art, in denen die ethische Polemik zu Resultaten führte; aber es kam nie ein System zu Stande, das von den vorhergehenden mehr als Ruinen vorgefunden, das von ihnen auch nur einen Stein zu seinem Aufbau hätte verwenden können." „Im eigentlichen Gebiete der Ethik, in den Fragen über das höchste Gut und die objective Norm, die das sittliche Handeln bestimmen soll, ist man seit Aristoteles ... nicht einen Schritt weiter gekommen." „Es ist nun meine Meinung, dass diese Fragen mit Rücksicht auf die grossen

Complicationen, zu denen concrete Entscheidungen immer führen, und die Unmöglichkeit, bei der Verschiedenheit menschlicher Anlagen und Entwicklungen eine bis in's Einzelne gehende Objectivität zu erlangen, sämmtlich ausserhalb des Bereiches wissenschaftlicher Forschung liegen, und ich werde mich bemühen, dies in dieser Schrift im Einzelnen nachzuweisen." „Dem Unbefangenen, den das Leben und nicht die Lehrkanzel zu moralischen Betrachtungen drängte, kann damit genützt werden. Wenn aber die Philosophen an die Möglichkeit allgemeiner und wissenschaftlicher Entscheidungen der Ethik, wie dies Viele betreffs der Unsterblichkeitsfrage noch thun, zu glauben und weiter ethische Systeme zu begründen fortfahren wollen, so wird diese Schrift das gewiss nicht wehren können; sie wird dann der ethischen Controverse nur neue Nahrung zur Frischung ihres Daseins gegeben haben." „Ich glaube an Beides" (an ethische Gefühle und ethische Entscheidungen), „nur an Ethik und ethische Systeme glaube ich nicht."

Der Verfasser bemüht sich zunächst, die „Unlösbarkeit der Frage nach dem höchsten Gute unter der Voraussetzung eines absoluten Egoismus" nachzuweisen. Für ein „ausschliesslich unter dem Einflusse egoistischer Gefühle handelndes Individuum" wäre die eigene Glückseligkeit die einzige denkbare Norm. Aber in Wahrheit kann sie nicht zur Richtschnur des Handelns dienen; denn die Menschen wissen ja gar nicht, worin ihr Glück liegt. „Ich glaube, die meisten Menschen, wenn man ihnen sagte, worin eigentlich ihr Glück liege, würden es nicht glauben." „Für jeden Menschen ist, seiner Individualität gemäss, das Glück etwas Anderes, ja für jede Altersstufe jedes Menschen: wie will man nun allgemeingültige Vorschriften aufstellen zur Erreichung des „höchsten Gutes", das für jeden Menschen und jedes Lebensalter ein anderes ist? Der Glückseligkeitsbegriff ist überhaupt etwas ganz Unbestimmtes, wie die sehr von einander abweichenden Definitionen desselben von Seiten der verschiedenen Schriftsteller schon zeigen, und daher durchaus nicht geeignet, zum ethischen Princip zu dienen. Und genauere Untersuchung zeigt sogar, dass die Menschen eigentlich gar nicht Glück, sondern Lust begehren. Was aber grössere oder geringere Lust sei, und welche Reihe welcher Lustgefühle das Lust-Maximum erzeuge, lässt sich nicht allgemeingültig entscheiden. Durch diesen Nachweis ist „die einzige Norm, die die Handlungen des Einzellebens zu leiten vermöchten, d. h. alle Thätigkeit der Ethik auf diesem Gebiete eine unmögliche geworden."

Nachdem Oelzelt-Newin so die ethische Theorie des

Egoismus als resultatlos zu erweisen gesucht hat, bemüht er sich, dasselbe hinsichtlich des „Altruismus“ zu zeigen: er behauptet die „Unlösbarkeit der Frage nach der objectiven Güte von Handlungen unter der Voraussetzung eines äussersten Altruismus“. Der Mensch handelt gut, wenn er das Gute beabsichtigt — wenn auch in Wirklichkeit sein Handeln höchst verderbliche Folgen hat: denn das Gute soll ja eine Willenseigenschaft ausdrücken. „Die Beurtheilung aus den Folgen wäre keine moralische, sondern eine utilitarische. In rein ethischem Sinne kann es daher eine unendliche Mannichfaltigkeit vollkommenster Gewissen geben. Die ganze Stufenleiter von einem Heiligen bis zu einem Cannibalen.“ Wenn ein solches, vollkommen gewissenhaftes Wesen nun fragt: welche von zwei Handlungen die bessere ist, und wir ihm antworten: diejenige, welche mehr Nutzen in die Welt bringt; so heisst dies sagen, dass die weisere die bessere ist: die Handlung „desjenigen, der am richtigsten urtheilt, der am besten die Folgen seiner Handlungen vorauszusehen weiss. Aber was hat die Weisheit mit der Güte seiner Handlungen zu schaffen? Sie ist nicht besser, als die des Dümmsten, wenn Beider Absicht dieselbe ist, und meine objective ethische Beurtheilung ist zu Ende.“ Aber stellen wir nun einmal die Frage nach der Nützlichkeit der Handlungen, und zwar in verwickelteren Fällen, d. i. in den Fällen, welche allein den Wunsch nach einer Ethik rege machen — „denn zur Entscheidung, ob Einer seinen Nächsten tödten dürfe oder nicht, brauche ich keine Ethik,“ — fragen wir: welche Handlung mehr Lustfolgen hat, so ist es, der Complexität der Phänomene wegen, unmöglich, hierauf eine allgemeingültige Antwort zu geben. „Ein ganzes Zeitalter könnte mit Abfassung eines solchen“ (ethischen) „Codex nicht zu Ende kommen, und ein nächstes könnte ihn nicht mehr gebrauchen. Auch wird sich nicht eine Wissenschaft anmassen zu lösen, was eigentlich die praktische Arbeit der ganzen Menschheit ist; denn diese“ (complicirtere) „Art von Nützlichkeiten sind es, die unsere praktischen Behörden jeweilig zu entscheiden bestellt sind, und denen die juristischen praktischen Disciplinen ihre Existenz verdanken.“ — Was heisst überhaupt: Jemandem nützen? Zu seiner Glückseligkeit beitragen. Aber wir wissen ja gar nicht, worin sein Glück liegt, noch weiss er es.

Zum Schluss sucht unser Autor die „Unlösbarkeit der Frage nach den Grenzen egoistischen und altruistischen Handelns“ darzuthun, nach einer Vertheidigung der Thesen: „1. Dass eigenes Glück auch durch fremdes Unglück erreichbar und überhaupt ohne dasselbe im jetzigen Zustande unserer Entwicklung un-

erreichbar ist. 2. Dass eigenes Glück in sehr hohem Maasse erreichbar ist, ohne fremdes zu erstreben. 3. Dass eigenes Glück in den meisten Fällen mit dem Streben nach dem Glücke Anderer unverträglich ist." „Wir konnten weder allgemein entscheiden, was Glück sei, noch was" (Anderen) „nützlich Handeln sei, und nun sollen wir die Grenze zwischen beiden bestimmen. Wir betreten mit dieser Bestimmung abermals das Gebiet des Unendlichen, jener Atmosphäre, die für immer die Todeskeime jeder Wissenschaft nährt. Damit scheint mir aber auch die genügende Erklärung gegeben, warum alle ethischen Principien von Eudoxus bis auf Mill von absoluter Zwecklosigkeit und sämmtlich unhaltbar gewesen sind." —

Neuheit wird man den Ausführungen Oelzelt-Newin's gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen „Ethik", näher des „egoistischen" und des „universalistischen Hedonismus" nicht vindiciren können (er berücksichtigt nur diese beiden Systeme, vermuthlich weil er sie für überhaupt die einzigen hält, deren wissenschaftlicher Werth noch allenfalls in Frage kommen könnte); denn was hier auf wenigen Blättern gesagt wird, findet sich in den „antiutilitarischen" Schriften, z. B. eines Guyau, Carrau, J. Grote, auf hunderten von Seiten ausgesponnen; und der Utilitarier Sidgwick hat selbst die beiden Formen des Hedonismus einer Kritik unterworfen, die bereits alles das enthält, was in unsers Autors Polemik irgendwie begründet ist; und der Utilitarier Stephen hat eingehend gezeigt, dass die Ethik auf den Namen einer Wissenschaft, in dem Sinne, wie z. B. Mechanik und Physik, Wissenschaften sind, keinen Anspruch machen kann. (Man vgl. Henry Sidgwick, „The Methods of Ethics", und Leslie Stephen, „The Science of Ethics".) Nichtsdestoweniger verdient die vorliegende Abhandlung empfohlen zu werden, wegen der Schärfe und Kraft, mit welcher sie, bei aller Sachlichkeit und „Candeur", die Argumente gegen den Hedonismus zur Geltung bringt, wegen ihrer lebendigen, anregenden, meist klaren und meist correcten Schreibweise (nur Ausdrücke wie: weiters, Ausmass, im Vorhinein, nur mehr, und das hässliche, gerade mit Vorliebe angewandte Wort „Lüste" für Lustgefühle hätten vermieden werden sollen) und wegen ihres (nicht zu unterschätzenden) Vorzugs der Kürze.

Gegen den Verfasser — und nicht nur gegen ihn, da, wie gesagt, seine Auffassungsweise nicht eben neu ist: daher man den Umfang dieses, durch eine kleine Schrift hervorgerufenen Artikels vielleicht gerechtfertigt finden wird, — gegen die in vorliegender Arbeit enthaltenen Gedanken ist Folgendes zu be-

merken. Selbst wenn die Bündigkeit aller angeführten Argumente zugegeben werden müsste, so würde daraus noch nicht die Berechtigung des Titels dieses Büchleins folgen. Es steht dem Autor nicht frei, nach Gutdünken darüber zu verfügen, was man unter „Ethik" zu verstehen habe, und alles daraus auszuschliessen, was nicht unmittelbar zur praktischen Regelung des Handelns führt. Man hat bisher meist angenommen, dass Fragen, wie sie Hume in seiner „Untersuchung über die Principien der Moral" behandelt hat, Fragen nach dem Gemeinsamen in aller positiven Moral, oder Fragen, wie sie Shaftesbury in seiner „Untersuchung über Tugend und Verdienst" erörtert hat, Fragen nach dem Verhältniss zwischen Moral und Religion (die gerade jetzt wieder so zeitgemäss und praktisch wichtig sind), oder Fragen nach dem, was die Menschen unter Pflicht, Tugend, Verdienst, Verantwortlichkeit eigentlich verstehen, d. h. das Streben, ein klareres und bestimmteres Bewusstsein hinsichtlich dieser Dinge zu erlangen, als den Menschen in der Regel eigen ist, und aus halben Gedanken ganze Gedanken zu machen, oder Fragen, wie die Pflichten zu classificiren sind, oder Fragen nach dem Verhältniss der allgemeinen Naturcausalität zu den Begriffen von gut und böse, Verdienst, Schuld, Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit, — man hat bisher meist geglaubt, dass diese und manche anderen, zunächst rein aus dem Streben nach Erkenntniss hervorgehenden Fragen „ethische Probleme" seien, und zwar sehr wichtige; und dass diese „ethischen Probleme" unlösbar, kein Gegenstand einer Wissenschaft seien, hat Oelzelt-Newin nicht zu zeigen versucht. In der That können sie sehr wohl nach den gewöhnlichen Methoden der Wissenschaft untersucht und, wie ich glaube, zur Evidenz entschieden werden; und ich meine, dass ihre Entscheidung von grosser praktischer Tragweite werden kann. Ich habe nicht die Ansicht des Autors, dass diese rein „erkenntnisstheoretischen" oder „psychologischen" Arbeiten der „ethischen Gelehrten" (um einige seiner Worte zu gebrauchen) so ganz unpraktisch und dem Leben entfremdet seien; vielmehr meine ich, dass sie auf Institutionen und Schicksale ganzer Staaten Einfluss gewinnen können, und in einem gewissen Maasse auch schon Einfluss gehabt haben. Wenn also auch die „Wissenschaft der Ethik" zunächst nur rein das Erkenntnissstreben des Menschen befriedigen könnte und sie sich nicht den Namen einer Ars Vitae beilegen dürfte, so würde sie doch ein würdiger Gegenstand menschlicher Forschung bleiben.

Was des Verfassers Bemerkungen zur Geschichte der Ethik anbetrifft, — dass dieselbe keinerlei Continuität zeige und zu

keinerlei gesicherten Resultaten geführt habe, — so kann ich nur sagen, dass sie mich bei einem Manne, der wirklich den Gegenstand kennt, im höchsten Maasse in Erstaunen setzen würden. Die grössten Ethiker haben gern anerkannt, wie viel sie den Arbeiten ihrer Vorgänger, ja Männern, die vor Jahrhunderten und Jahrtausenden gelebt hatten, verdankten, auch in Hinsicht auf das „Princip“ der Moral.

Wir wollen nun die Behauptungen des Verfassers hinsichtlich der Resultatlosigkeit der Ethik als „praktischer Disciplin“, d. h. als einer „Kunst“, als der grossen „Kunst des Lebens“, etwas näher betrachten. Niemand pflege in schwierigen Lebenslagen ein ethisches Buch aufzuschlagen, um sich daraus Rath zu holen. Wohl! Auch die Bibel pflegt der Christ in solchen Fällen nicht durchzulesen: er erinnert sich, er weiss, was diese lehrt. So auch erinnert sich, wenn es zum Handeln kommt, der, welcher den Lehren und Büchern der Moralphilosophen praktischen, paränetischen Werth zuerkennt und sie daher benutzt, welche allgemeinen Rathschläge sie zur Entscheidung solcher Fragen ertheilen, welche Principien, welche secundären Regeln, welche leitenden Gesichtspunkte sie aufstellen, und aus welchen Gründen. Er entscheidet selbst, aber mit Hülfe von Menschen, welche das Nachdenken über diese Gegenstände zu einer Hauptaufgabe, wenn nicht zu der Hauptaufgabe ihres Lebens gemacht und von anderen ebensolchen Menschen das gelernt haben, was diese der Mit- und Nachwelt darüber sagten. Er entscheidet so besser, als wenn er ohne diese Hülfe geblieben wäre. Meint man wirklich, dass die Welt nicht mehr Leid und nicht weniger Freude aufzuzeigen haben würde, wenn niemals Männer wie Sokrates oder Plato oder Aristoteles oder Zeno oder Epikur oder Shaftesbury oder Bentham existirt hätten? Viele Gegner Bentham's und des „Utilitarismus“ geben zu, dass der Utilitarismus und dieser sein grösster Vertreter in hohem Maasse segensreich für England gewirkt haben. Ich glaube, die Theorie, welche die „Minimisation des Elends“ und die „Maximisation des Glückes“ als oberstes Moralprincip erkennt, wird einst in noch ganz anderer Weise reformirend wirken, als sich bisher gezeigt hat. Am „Nützlichkeitsprincip“ ist die Nützlichkeit der Ethik selbst zu prüfen.

Ueber das Princip der Moral lasse sich nichts wissenschaftlich ausmachen? Nun, Thatsache ist, dass bereits Hunderte, vielleicht Tausende intelligenter und einflussreicher Männer so vollkommen von der Richtigkeit des „utilitarischen“ Princips überzeugt sind, wie von irgend einer praktischen Erkenntniss; und

Jeder von ihnen, im Besondern Jeder, der für diese Richtung schriftstellerisch oder lehrend eintritt, wirbt ihr neue Anhänger. OELZELT-NEWIN giebt selbst zu, dass die Menschen unter „gut“ eigentlich das verstehen, was Lust bringt oder Leid vernichtet. Nun, dann werden sie, wenn sie consequent weiter denken, anerkennen müssen, dass mehr gut ist, was mehr Leid verhütet oder mehr Wohl schafft, und dass am meisten gut, am besten ist, was in möglichst Vielen möglichst viel Leid entfernt oder möglichst viel Lust erzeugt: und dies einfach besagt das Princip des sog. „Utilitarismus“, indem es die „grösstmögliche allgemeine Glückseligkeit“ als höchste ethische Norm hinstellt. Auf das Wort „Glückseligkeit“, mit dem der Verfasser so viel zu beweisen sucht, kommt es absolut nicht an: er mag es streichen, wenn es ihm beliebt. Dass aber mit dem „grösstmöglichen Ueberschuss von Lust über Leid“ (nenne man ihn „Glückseligkeit“ oder anders) ein bestimmter Begriff verbunden ist, dass Jeder, der die Worte verstanden hat, zugiebt, dass er ihn für sich wünscht und jeder Menschenfreund ihn für die Menschheit wünscht, ist doch wohl nicht zu bezweifeln. Der Verfasser hätte auch nicht ausschliesslich von den „Lüsten“ reden, sondern bedenken sollen, dass, nach dem „Utilitarismus“, die „Minimisation des Elends“ die erste Bedingung zur „Maximisation des Glückes“ ist und in der Welt entsetzlich viel Elend herrscht.

Warum soll ich zum allgemeinen Glücke beitragen? Der Verfasser findet, dass die Utilitarier diese Frage nicht beantworten können und dass sie sich bei der Aufstellung des Imperativs, dem Allgemeinwohl gemäss zu handeln, einer petitio principii schuldig machen. Aber ist es eine „petitio principii“, anzunehmen, dass Menschen recht handeln wollen? Thatsächlich wollen dies viele Menschen: und gerade an ebendiese wendet sich der Ethiker, indem er ihnen sagt, welche Handlungen nun recht sind: gerade an sie wendet sich der utilitarische Ethiker mit seinen Argumenten, um sie davon zu überzeugen, ihren Kopf wie ihr Herz, dass das zum Allgemeinwohl führende Handeln das gute ist. Es ist keine petitio principii, an das Pflichtgefühl zu appelliren in Menschen, welche es besitzen — und an Andere wendet sich der Ethiker nicht, da solche sich eben nicht daran kehren, was moralisch ist. Und das Pflichtgefühl, die moralischen oder Gewissensgefühle, sind in dem, welcher von der Richtigkeit der utilitarischen Moraltheorie wirklich überzeugt worden ist, mit den Dictaten eines allgemeinen Wohlwollens harmonisirt und verschmolzen worden. Und an das allgemeine Wohlwollen zu appelliren bei solchen, die es besitzen,

ist auch keine petitio principii. Alle Argumentation setzt schliesslich ein Letztes, thatsächlich Vorhandenes voraus, an das sie appellirt. Eine Argumentation, die sich an den Verstand richtet, setzt letzte, wirklich bereits vorhandene Erkenntnisse voraus, aus welchen, wie gezeigt wird, das zu Beweisende nothwendig folgt. Eine Argumentation, die zum Handeln bewegen will, muss an thatsächlich vorhandene Principien des Handelns appelliren, an Impulse: die sie natürlich nicht schaffen kann. Der Ethiker muss moralische Impulse voraussetzen; wer diese nicht besitzt, kümmert sich um keine Moral. Es ist eben so wenig eine petitio principii der Ethik, diese vorauszusetzen, wie es eine petitio principii der Optik ist, den Gesichtssinn vorauszusetzen. Auch wer eine Ethik (wenn dies überhaupt durchführbar wäre) egoistisch, auf das eigene Gesammtwohl begründen wollte, müsste die Existenz einer entsprechenden Willensdisposition, die „Selbstliebe" als „Sorge für das dauernde Wohl im Ganzen", voraussetzen; wer diese nicht in erheblichem Grade besitzt, wer die Maxime befolgen will: „ich esse was mir schmeckt und leide was ich muss", den kann auch der egoistische Ethiker nicht davon abbringen. Wie es Blinde und Taube giebt, so giebt es Menschen von höchst geringem moralischem Gefühl; Thatsache ist aber, dass sicherlich noch weniger völlig „moralisch blind", als physisch blind oder taub sind: irgend eine Spur von moralischer Empfindung, von Pflichtgefühl, von Gewissen findet sich in fast Jedem; und in sehr Vielen findet sich irgend ein Grad von allgemeinem Wohlwollen. Nun, an diese subjectiven Wirklichkeiten — mögen sie stark oder schwach sein — muss der Ethiker in letzter Instanz appelliren. Dass er sie nicht zu schaffen vermag, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen; denn keine Wissenschaft kann Elemente schaffen. — So viel in Bezug auf die angeblich mangelnden Motive, dem utilitarischen Princip gemäss zu handeln. Und andrerseits nun in dem Fehlen moralischer und sympathischer Impulse einen „Mangel" zu sehen, ist keine „petitio principii": denn dieses Fehlen beeinträchtigt das Gesammtwohl: welches durch jene Erwägung sich als oberster Maassstab alles Guten, also auch des Vollkommenen und des Unvollkommenen, Mangelhaften, erwiesen hat.

Zwischen Eigenwohl und Gesammtwohl herrscht eine sehr weitgehende, aber keine vollkommene Harmonie. Dies haben neuerdings Sidgwick und Stephen am eingehendsten gezeigt. Die Harmonie zwischen ihnen wird um so vollkommener, je höher sich die Menschheit entwickelt. Aber die Ethik braucht auch gar nicht nachzuweisen, dass zwischen individuellem und allge-

meinem Wohl eine durchgängige Coincidenz besteht: denn der Mensch ist nicht ein absolut selbstsüchtiges Wesen. Die extrem pessimistische Behauptung des Verfassers jedoch, „dass eigenes Glück in den meisten Fällen mit dem Streben nach dem Glücke Änderer unverträglich ist“, enthält eine solche Anklage gegen die empirisch constatirbare „moralische Weltordnung“, wie sie in der gesammten Litteratur der Moralphilosophie nur höchst selten zu finden ist: sie ist fast das diametrale Gegentheil der Ueberzeugung vieler grosser Philosophen alter und neuerer Zeit. Kann ich nicht in Tausenden von Fällen Anderen Dienste erweisen, und vielleicht sehr wichtige, die mir wenig oder gar nichts kosten? Ist die Freude an Anderer Wohl, das man selbst gefördert, die Zufriedenheit mit dem eigenen rechten Thun so ganz zu unterschätzen? Ist die Menschheit wirklich so aller Dankbarkeit bar, dass Wohlthun bei dem Empfänger und dem „sympathischen Zuschauer“ gar keine Anerkennung findet? oder ist der Beifall des Nebenmenschen ein nicht zu achtender Lohn? Dies in der That möchte man aus jener Behauptung zu schliessen versucht sein: dass der Verfasser ohne Weib und Kind ist.

Was der Verfasser hinsichtlich der Unmöglichkeit bemerkt, die „objective Güte“ des Handelns zu bestimmen, da „Güte“ doch nur eine „Eigenschaft des Willens“ sei, beweist, scheint mir, nur, wie andere Stellen mehr in seiner Schrift, dass er die utilitarische Theorie nicht gehörig verstanden hat. Vielleicht wird er selbst noch, wenn er einmal ihren Sinn vollständig gefasst hat, Utilitarier; denn in seinem Denken lassen sich bereits utilitarische Fermente erkennen: und er wäre nicht der Erste, der diese Wandlung durchgemacht hat. Die „objective“ wie die „subjective“ Beurtheilung des Handelns beruhen, wie Viele verkannt haben, letzten Endes auf ganz demselben Princip: — Der Mensch hat in einer bestimmten Lage zu handeln. Eben wenn er gewissenhaft ist, fragt er sich ernstlich: W a s ist hier recht? Sein Impuls, zu thun, was recht ist, constituirt die „formale Güte“ seines Handelns; aber es ist ihm von höchstem Interesse, zu wissen, w e l c h e der vielen möglichen Handlungen er thun soll, welche von „materialer Güte“ ist. D i e s e Frage soll ihm der Ethiker zu beantworten behülflich sein; denn den W i l l e n, zu thun, w a s er für r e c h t erkennen wird, b e s i t z t er schon. Ihm genügt nicht der Gewissensimpuls; denn gerade weil er gewissenhaft ist, wird er nicht glauben, dass es auf das, w a s er thut, gar nicht ankomme. Der utilitarische Ethiker nun sucht den Menschen, den ganzen — denkenden, fühlenden, wollenden — Menschen, davon zu überzeugen, dass diejenigen Handlungen

recht und gut sind, welche das beabsichtigen, was zum Allgemeinwohl beiträgt. Recht und gut im moralischen Sinne sind Ausdrücke für das, was zu billigen und also aufzumuntern ist; wie unrecht und schlecht das bedeuten, was zu missbilligen und also zu unterdrücken ist. Die moralischen Urtheile üben eine sehr wichtige Function aus, zur Förderung des Wohles der Menschheit, ebenso wie die bürgerlichen Gesetze. Der utilitarische Ethiker sucht diese Urtheile noch „nützlicher" zu gestalten, indem er sie möglichst allgemein auf dasjenige zu richten strebt, was wirklich das Allgemeinwohl fördert. Das sittliche Urtheil trifft nur die Absicht, nicht die (nicht gewollten) Folgen des Handelns: denn nur die Absicht der Menschen kann man beeinflussen. — Ein Anderes ist die Werthschätzung einer einzelnen Handlung, ein Anderes die Werthschätzung der handelnden Person: aber in beiden Fällen beruht sie auf demselben utilitarischen Princip. Eine Person handelt nicht nur einmal, sondern viele tausendmal; sie kann daher nicht wegen einer Handlung für gut oder schlecht erklärt werden; sondern nur wegen ihrer dauernden Eigenschaften, welche die Quelle unbestimmt vieler Handlungen sind: und diejenigen Eigenschaften sind moralisch gut, welche in ihren gewöhnlichen und normalen Folgen zum Allgemeinwohl beitragen und einer moralischen Aufmunterung bedürfen. Der Trieb zum Essen und Trinken ist auch gut, aber nicht moralisch gut, weil er der Sanction durch Billigung und Missbilligung nicht bedarf. Liebe und Sorge für die eigenen Kinder ist auch gut, und auch moralisch gut, weil es nützlich ist, sie moralisch aufzumuntern. Moralisch besser ist Hingabe für die Interessen der Gesammtheit, weil sie noch nützlicher ist, und weil die Sanction durch das moralische Urtheil hier noch nothwendiger ist. Ein Mensch von starkem Pflichtgefühl verdient unsere Achtung, auch wenn er, in einem bestimmten Falle, durch sein idiosynkratisches Pflichtgefühl bestimmt, etwas thut, was uns empört: denn in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle führt der Pflichtimpuls zu einem der bezüglichen Gesammtheit förderlichen Handeln. Die Pflichtgefühle, das Gewissen, sind ein Theil der Anpassung des Individuums an die Existenzbedingungen seiner Species. Jede moralische Werthschätzung, von einzelnen Handlungen wie von Personen, muss sich vor dem obersten Princip der Moral, dem Allgemeinwohl, rechtfertigen lassen.

Mit Abfassung eines Codex, den man nur an der richtigen Stelle aufzuschlagen hätte, um da zu lesen, wie man im bestimmten Falle handeln solle, könnte ein ganzes Zeitalter nicht

zu Ende kommen, und ein nächstes könnte ihn nicht gebrauchen. Auch werde sich nicht eine Wissenschaft anmassen zu lösen, was eigentlich die praktische Arbeit der ganzen Menschheit sei; zur Entscheidung der specielleren Fragen seien eben die vielen einzelnen Disciplinen und Künste da. Nun, dies kann doch nicht als ein Argument gegen das Bestehen einer Ethik angeführt werden. Noch kein Ethiker hat eine solche thörichte Arbeit unternehmen wollen. Es ist die Aufgabe der Ethik, die Arten des Thuns und Lassens festzustellen, welche durch die Missbilligung der Gesammtheit zu unterdrücken, und diejenigen, welche durch die Billigung der Gesammtheit aufzumuntern sind. Sie erstreckt sich auf diese für das Menschheitswohl wichtigsten Handlungen; und, wie der Verfasser selbst sagt, „es kann nicht Aufgabe der Ethik sein, dem Schuhmacher die Mittel zur Verfertigung der besten Schuhe an die Hand zu geben.“

Es ist oft sehr schwer, ja unmöglich, die Folgen des Handelns für das menschliche Wohl und Wehe zu bestimmen. Sicherlich! Was ergiebt sich daraus? Wohl und Wehe der Menschheit ist doch wohl der wichtigste Gegenstand für die Menschheit! Mag es also leicht oder schwer sein, festzustellen, was diesem gemäss oder entgegen ist: es wird doch stets die intensivste Sorge bleiben müssen, so weit man es kann, die Folgen des Handelns festzustellen. Dass man hierüber gar nichts feststellen könne, dass sich die Erfahrung nicht im Laufe der Jahrhunderte bereichert habe, und dass man daher zu der Hoffnung, weiter fortzuschreiten, nicht berechtigt sei, wird doch Niemand behaupten wollen. Nun, wer nur irgend eine wichtige Einsicht über diese Dinge seinen Mitmenschen mittheilt, wird jedenfalls allen Dank verdienen. Der praktische Ethiker hat darnach zu streben. Er geht den Folgen des Handelns nach, so weit er es kann, und urtheilt darüber nach den bekannten, nicht nach den unbekannten Folgen. Und zudem: die wirklich das Menschheitswohl tief angehenden Folgen des Handelns pflegen nicht verborgen zu bleiben; was nicht festzustellen ist — und was mit „falscher Spitzfindigkeit“ die Antiutilitarier so sehr in den Vordergrund zu stellen belieben —, pflegt für das Wohl der Menschheit nicht von hoher Bedeutung zu sein. Muss es sich nicht fast komisch (oder, wenn man lieber will, wie eine kleinliche Nörgelei) ausnehmen, wenn Jemand die Lehre, dass es die oberste sittliche Richtschnur sein müsse, möglichst viel Elend aufzuheben oder zu verhindern und möglichst viel Glück zu erhalten oder zu schaffen, mit dem Nachweis zu widerlegen sucht, dass sich

nicht feststellen lasse, ob Augenlust oder Ohrenlust angenehmer sei und wie viel mal etwa angenehmer als Geruchslust, oder dass sich die besten „Permutationen“ der „Lüste“ nicht angeben lassen. — „Zur Entscheidung, ob Einer seinen Nächsten tödten dürfe, brauche ich keine Ethik.“ Wirklich nicht? Ich glaube, es kann gar nichts schaden, wenn die Ethik den Menschen die Gründe bewusst macht, warum z. B. nicht ein Arzt einen qualvoll und hoffnungslos Leidenden heimlich, etwa durch Chloroform, tödten darf. Und über gar viele Fragen, die nicht viel schwieriger zu beantworten sind, bedürfen die Menschen gar sehr einer ethischen Aufklärung. Die Hauptquellen des menschheitlichen Wohles oder Elends, d. h. die Ursachen, welche durchschnittlich einen grossen Ueberschuss von Lust über Unlust oder von Unlust über Lust in die Welt bringen, werden immer besser und genauer sich feststellen lassen, wenn man auch niemals einen allgemeinen Lust- und Unlust-Thermometer wird construiren können; und diese „groben“ Abschätzungen pflegen vollständig ausreichend zu sein zur Bestimmung dessen, was moralisch ist, d. h. was durch Billigung zu ermuthigen, durch Missbilligung zu unterdrücken ist. In Wahrheit ist die Theorie des „universalistischen Hedonismus“ nicht schwieriger, als die des „individualistischen“ oder des Egoismus (wie dies sogar Sidgwick gemeint hat); sondern sie ist unvergleichlich leichter: denn ihr genügen allgemeine Durchschnittswerthe und Durchschnittsbestimmungen, da sie nicht eine Angelegenheit eines Individuums, sondern aller Individuen der ganzen Gesammtheit ist.

Dennoch werde man oft mit blossen Wahrscheinlichkeiten operiren müssen! Und wenn dies der Fall ist, was folgt daraus? Unser ganzes Leben und Wirken beruht auf der Annahme überwiegender Wahrscheinlichkeiten. Wir können keine Eisenbahn, keine Droschke benutzen, ohne uns damit in eine gewisse Gefahr zu begeben; wir können keine Waffe tragen, wir können keine Mahlzeit zu uns nehmen, ja wir können schlechterdings gar nichts thun oder nicht thun, was uns nicht möglicherweise in Gefahr bringen kann: es genügt uns vollkommen, dass die Gefahr so äusserst gering ist. Die strenge Wissenschaft kann das „Problem der drei Körper“ nicht mehr mit absoluter Genauigkeit lösen; die technischen Arbeiten, welche mit Hülfe der „exactesten“ Wissenschaften vollführt werden, beruhen auf der Annahme von Wahrscheinlichkeiten: meint man denn wirklich, dass eine Theorie damit gerichtet sei, wenn sie anerkennt, die complicirteste der Wissenschaften oder der Künste müsse sich für viele ihrer Bestimmungen auf die überwiegende Wahrscheinlichkeit

berufen? Weiss man a priori, dass die Wissenschaft der Ethik so ganz leicht und einfach sein muss? Diese Bemerkung geht aber nicht gegen unsern Autor, sondern gegen manche Ethiker, welche durch den Nachweis eines „Probabilismus“, zu dem er führe, den Utilitarismus ad absurdum zu führen meinen.

Aber dies ist gegen unsern Autor einzuwenden: dass, wo das Gebiet des streng beweisbaren Wissens aufhört, nicht sogleich die Sphäre des regel- und normlosen Glaubens beginnt (wie freilich manche achtbare Forscher gemeint haben); sondern wo das strenge Wissen aufhört, beginnt das Bereich des mehr oder minder Wahrscheinlichen, mit seinen Gesetzen: und wer verständig ist, wird, so weit er verständig ist, stets das Wahrscheinlichere glauben und demgemäss handeln.

Und was die Behauptung anbetrifft, dass Ethik keine Wissenschaft sei, so könnte man, wenn man wollte, darauf einfach erwidern, dass man ihr dann einen anderen Titel geben, die Gesammtheit der bezüglichen Untersuchungen in anderer verständlicher Weise bezeichnen möge; richtiger aber wird man dagegen Bain's Bemerkung wenden: „Die Wissenschaft hat viele Grade“.

Berlin. G. v. Gizycki.

Selbstanzeige.

Biese, Reinhold, Wissenschaftliche Propädeutik. Zur Ergänzung und Vertiefung allgemein humaner Bildung. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1882. XVI und 112 S. 8°. 2 M.

Die einseitige Behandlung der für den Schüler allzu inhaltsleeren formalen Logik hat dazu geführt, dass der Unterricht in der philosophischen Propädeutik an den höheren Schulen mehr und mehr aufgegeben wird. In Rücksicht auf die Wichtigkeit des philosophischen Studiums ist dieser Zustand sehr bedauerlich und verlangt dringend eine Reform. Dieses Studium muss notwendig auch auf den Universitäten mehr und mehr einen Rückgang erleiden, wenn nicht schon auf der Schule das Denken die Richtung auf das Allgemeine erhalten hat und in die jungen Geister der Trieb nach philosophischer Erkenntniss gelegt ist.

Obige Schrift will nun in Verbindung mit dem deutschen Unterrichte diese wichtige Disciplin lebensvoller als bisher gestalten, indem sie den modernen Bildungsschatz wissenschaftlich-

philosophischer Erkenntnisse der Schule zugänglich macht. Der Verf. ist bestrebt gewesen, das Beste, nach Form und Inhalt Treffendste, welches als ein dauerndes Besitztum und Ferment höherer Menschenbildung gelten muss, in dem Rahmen einer möglichst einheitlichen und zugleich authentischen Darstellung zusammenzufassen. Zunächst wird das Gebotene ganz besonders dem jungen Studenten als eine wissenschaftliche Hodegetik dienen können, insofern es ihn über die Grundlagen der socialen, sittlich-religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Entwicklung aufklärt und auf die Höhe allgemeiner Wahrheiten hinführt.

Philosophische Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte.

Band 19, Heft 1 u. 2: A. Harpf: Goethe's Erkenntnissprincip. — J. Bergmann: Einige Bemerkungen zu R. Lehmann's Aufsatz: „Ueber d. Verh. etc.". — E. v. Hartmann: Zur Pessimismus-Frage. — Th. Weber: Du Bois-Reymond's sieben Welträthsel. — A. Kühtmann: Moderne Rechtsphilosophie. — Litteraturbericht: G. Runge; Barzellotti; Spitzer. — Bibliographie etc.

Heft 3 u. 4: B. Erdmann: Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgesch. Kant's. — J. H. Witte: Die angebl. „Blattversetzung in Kant's Prolegomena". — E. Philippi: Ueber Bewegungswahrnehmungen. — Windelband, Gesch. der neueren Philos.; rec. von R. Falckenberg. — Steudel, Kritik der Religion; rec. von A. Lasson. — Romundt, Antäus; bespr. von R. E. — Ziegler, Gesch. d. Ethik, I; bespr. von E. — Pfleiderer, Lotze's phil. Weltanschauung; Mohr, Grundlage der empir. Psychologie; bespr. von Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Knauer; Hellenbach; Schoenlank; A. Weber; Fr. Schultze; Barco; Grapengiesser; Strauch; Ludewig; Krauss; Schramm; Martensen; Melzer; Kirchner; Schmid; Dreher; Ginsberg; Krause; Neudecker; Bergmann; Kehrbach; Betz. — Bibliographie etc.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.

Jahrgang 8, Heft 4: Fouillée: Les arguments psychol. en faveur du libre arbitre. — Ch. Secrétan: La métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique. — A. Binet: Du raisonnement dans les perceptions. — Notes etc.:

Guyau: Sur les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué. — Analyses etc.: Bouillier, La vraie conscience; Caro, M. Littré et le positivisme; Bréton, Essai sur la poésie philos. en Grèce; Siciliani, Storia crit. delle teorie pedag. etc. — Revue des Périodiques.

La Philosophie Positive.

Jahrgang 15, Heft 5: E. de Roberty: Le passé de la Philosophie (suite). — Toubeau: L'agriculture, son évolution, son avenir. — M. Jametel: La politique religieuse de l'Occident en Chine. — Amagat: L'élection des magistrats des six tribunaux civils du département de Paris en 1790 etc. (suite et fin). — X.: La colonisation française du continent africain. — E. Noël: Ni A, ni B (suite). — G. Wyrouboff: Louis Blanc et Gambetta. — Variétés. — Bibliographie.

Mind.

Heft 30: J. Ward: Psychological Principles, I. — G. St. Hall: Reaction-time and Attention in the Hypnotic State. — M. Martin: On some Fundamental Problems in Logic. — E. Gurney: "Natural Religion". — W. Wallace: Ethics and Sociology. — Notes etc.: Mr. H. Sidgwick on the Critical Philosophy, by R. Adamson; Kant's Theory of Mathematics, by W. H. S. Monck; Is Selfsacrifice an Enigma? by F. H. Bradley; Mr. H. Spencer's Classification of Cognitions, by Ch. Mercier. — Critical Notices: Barratt's Physical Metempirie, by C. Read; Stallo's Concepts and Theories of Modern Physics, by D. Mac Alister; Mivart's Nature and Thought, by J. Burns-Gibson; Veitch's Hamilton, by W. L. Davidson; Abel's Linguistic Essays, by H. M. Baynes; Jodl's Gesch. d. Ethik, by W. R. Sorley; Sommer's Ueb. d. Wesen u. d. Bedeutg. d. menschl. Freiheit, by. T. Wittaker. — New Books. — Miscellaneous.

La Filosofia delle Scuole Italiane.

Band 27, Heft 2: P. Ragnisco: Il principio di contraddizione. — A. Macchia: Pensieri di filosofia (lettera 2ª). — R. Bobba: Il problema della conoscenza secondo l'empirismo fisiologico e la filosofia sperimentale di Aristotele. — B. Labanca: Virtù e natura. — T. Mamiani: Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini Serbati. — Bibliografia: F. Masci; A. Chiappelli; V. De-Vit; Mc Cosh. — Periodici etc.

Rivista di Filosofia Scientifica.

Jahrgang 2, Heft 5: G. Romiti: Il Darwinismo e la Embriogenia. — E. Kraepelin: La colpa e la pena. I. Il con-

cetto scientifico della colpa. — G. SERGI: La stratificazione del carattere e la delinquenza. — E. OEHL: La trasformazione del movimento molecolare nei corpi e negli esseri viventi. — U. RABBENO: Dei rapporti fra la biologia e la sociologia. — G. CANTONI: La filosofia naturale e gli insegnamenti scientifici nei Licei. — Rivista sint.: F. PUGLIA: L'idea del diritto nella filosofia scientifica. — Riv. anal.: G. De Mortillet, Le Préhistorique: — Antiquité de l'Homme (E. MORSELLI). — Riv. bibliogr.: Labanca; Paladino; Scalzuni; Cesca. — Riv. dei Periodici.

Bibliographische Mittheilungen.

Aesthetic (The) **and Modern Aestheticism:** a Popular History. By John Wooder. Cr. 8vo. 2 s.

Allievo, G., Del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico. Torino. in-16. gr. p. 413. L. 4. 50.

Amabile, Luigi, Fra Tommaso Campanella, e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia: narrazione, con molti documenti, inediti politici e giudiziarii, con l' intero processo di eresia e 67 poesie di fra Tommaso fin oggi ignorate. Napoli. 3 vol. in-8. pag. LII—1490. L. 20.

Anelli, Luigi, Verità e amore: considerazioni filosofiche e morali. Milano. in-16. pag. IX—321. L. 3.

Ardigò, R., Opere filosofiche. Vol. primo: Pietro Pomponazzi e la psicologia come scienza positiva. Mantova. in-8. pag. 435. L. 6.

Aristotle—Outlines of the Philosophy of. Compiled by Edwin Wallace, M.A., &c. 3rd Edition, enlarged. Fcp. 4 s. 6 d.

Auffarth, Dr. **Aug., die Platonische Ideenlehre.** gr. 8. (VII, 123 S.) Berlin, Dümmler's Verl.

Bernays, Jac., üb. die unter Philon's Werken stehende Schrift üb. die Unzerstörbarkeit d. Weltalls. [Aus: „Abhandlgn. d. k. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin".] gr. 4. (82 S.) Berlin, (Dümmler's Verlag). 4 M.

Braasch, Dr. **E., comparative Darstellung d. Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden".** gr. 8. (69 S.) Kiel, Lipsius & Tischer. 1 M. 60 Pf.

Braeuer, Gust., üb. den Untergang der Welt, seine Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Gewissheit. Astronomisch-geologisch-naturphilosoph. Skizzen. 2. Aufl. gr. 8. (VIII, 111 S.) Breslau, Maruschke & Berendt. 1 M. 80 Pf.

Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer u. Johann August Becker. Hrsg. v. Joh. Karl Becker. gr. 8. (X, 161 S.) Leipzig, Brockhaus. 4 M.

Buccola, Gabriele, La dottrina dell' eredità e i fenomeni psicologici. 2.ª ediz. riveduta. Palermo. in-16. pag. 112. L. 2. 50.

Cantoni, Carlo, Emanuele Kant. Vol. 2.º: La filosofia pratica. Milano. in-16. pag. XV—430. L. 5.

Cesca, dott. **G., Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale**: saggio critico. Verona. in-8. pag. 156. L. 3.

Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XIII partes I. II. gr. 8. Berlin, G. Reimer. 9 M.

Inhalt: I. Sophoniae in libros Aristotelis de anima paraphrasis. Ed. Mich. Hayduck. (VIII, 175 S.) — II. Anonymi in Aristotelis categorias paraphrasis. Ed. Mich. Hayduck. (IV, 86 S.)

Della Scala, F. (pseudonimo del cav. prof. Francesco Dini), **Discorso di filosofia.** Vol. 3.° ed ultimo. Firenze. in-16. L. 3.

Deussen, Privatdoc. Dr. **Paul, das System d. Vedânta,** nach den Brahma-Sûtra's d. Bâdarâyana u. dem Commentare d. Çaṅkara üb. dieselben als e. Compendium der Dogmatik d. Brahmanismus vom Standpunkte d. Çaṅkara aus dargestellt. gr. 8. (XVI, 535 S.) Leipzig, Brockhaus. 12 M.

Diels, Herm., Theophrastea. gr. 4. (28 S.) Berlin, Gaertner. 1 M.

Dilthey, Prof. **Wilh., Einleitung in die Geisteswissenschaften.** Versuch e. Grundlegg. f. das Studium der Gesellschaft u. der Geschichte. 1. Bd. gr. 8. (XX, 519 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. 10 M. 80 Pf.

Eichhorn, Pfarrvic. Dr. **Carl, die Persönlichkeit Gottes.** Eine religionsphilos. Untersuchg. gr. 8. (III, 107 S.) Leipzig, Hinrich's Verl. 2 M. 40 Pf.

Eisler, Dr. **Mor., Vorlesungen üb. die jüdischen Philosophen d. Mittelalters.** [3. Abth.] enth. e. Darstellg. der Systeme d. Gersonides, Chasdoi Crescas u. Jos. Albo. gr. 8. (XI, 234 u. Anh. 7 S.) Wien, Wallishausser. 4 M.

Ellger, Oberlehr. Dr. **G., die Zusätze zu dem Proömium der Hesiodischen Theogonie.** [Vers 36—115.] gr. 4. (20 S.) Berlin, Gaertner. 1 M.

Engler, Otto, Darstellung u. Kritik d. leibnitzischen Optimismus. Inaug.-Diss. gr. 8. (63 S.) Jena, (Neuenhahn). 1 M. 60 Pf.

Fischer, Privatdoc. Dr. **Engelbert Lor., üb. das Princip der Organisation u. die Pflanzenseele.** gr. 8. (XV, 144 S.) Mainz, Kirchheim. 2 M. 40 Pf.

Freyer, Prof. Dr., **Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung.** 4. (39 S. m. 1 Steintaf.) Ilfeld a. H. Berlin, Weber. 1 M.

Frohschammer, Prof. **J., üb. d. Genesis der Menschheit u. deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit u. Sprache.** gr. 8. (XVI. 525 S.) München, Adf. Ackermann. 10 M.

Giżycki, Privatdoc. Dr. **Geo. v., Grundzüge der Moral.** Gekrönte Preisschrift. 8. (III, 140 S.) Leipzig, Friedrich. 1 M. 50 Pf.

Goebel, Gymn.-Dir. Dr. **Ed., exegetische u. kritische Beiträge zu Platons Apologie u. Kriton.** 4. (20 S.) Fulda 1882. (Paderborn, F. Schöningh.) 80 Pf.

Göpfert, Dr. **E., Geulinx' ethisches System.** gr. 4. (30 S.) Breslau, Koebner. 1 M. 50 Pf.

Gutberlet, Prof. Dr. **C., das Gesetz v. der Erhaltung der Kraft u. seine Beziehungen zur Metaphysik.** [Aus: „Natur u. Offenbarung".] gr. 8. (III, 135 S.) Münster 1882, Aschendorff. 2 M.

Guyot, Yves, La Morale. La morale théologique. La morale métaphysique. Variations de l'idéal moral. La morale objective. Les problèmes. In-12. 3 fr. 50.

Hamilton, Sir **W.: The Man and his Philosophy:** Two Lectures. By John Veitch, LL.D. Cr. 8vo. 2 s.

Heinze, Max, der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. 1. Abhandlg. Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates. [Aus: „Abhandlungen d. phil.-histor. Classe der k. sächs. Gesellsch. d. Wiss.“] Lex.-8. (113 S.) Leipzig, Hirzel. 4 M.

Hostinský, Dr. **O., üb. die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's f. die allgemeine Aesthetik.** gr. 8. (31 S.) Prag, Rziwnatz. 1 M.

Humboldt's, Wilh. v., sprachphilosophische Werke. Hrsg. u. erklärt v. Prof. Dr. H. Steinthal. 1. Hälfte. Lex.-8. (256 S.) Berlin, Dümmler's Verl. 6 M.

Hume, Dav., e. Untersuchung üb. die Principien der Moral. Deutsch hrsg. u. m. e. Namen- u. Sachregister versehen v. Prof. Dr. Thom. Garrigue Masaryk. 8. (VI, 167 S.) Wien, Konegen. 2 M.

Jacquinet, M., La Vie instinctive et la vie de l'esprit. Essai de philosophie pour tous. In-12. 3 fr. 50.

Janet, Paul, Les Maîtres de la pensée moderne. In-12. 3 fr. 50.

Ignatius, Dr. **Frdr., de Antiphontis Rhamnusii elocutione commentatio.** gr. 8. (IX, 201 S.) Berlin 1882, Mayer & Müller. 5 M.

Joël, Rabb. Dr. **M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang d. 2. christl. Jahrhunderts.** 2. Abth. Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen f. das Judenthum. 8. (X, 190 S.) Breslau, Schottländer. 4 M.

Joly, Henri, Psychologie des grands hommes. In-12. 3 fr. 50.

Isaei orationes cum fragmentis a Dionysio Halicarnassensi servatis ed. H. Buermann. gr. 8. (XIV, 156 S.) Berlin, Weidmann. 2 M. 40 Pf.

Kirchner, Frdr., Katechismus der Psychologie. 8. (VIII, 292 S.) Leipzig, Weber. geb. 3 M.

Kleist, Hugo v., Plotinische Studien. 1. Hft.: Studien zur IV. Enneade [IV, 1; 2; 3, 1—17 incl.; 4, 14; 4, 18—29 incl.; 5; 6]. 8. (IX, 152 S.) Heidelberg. Weiss' Verl. 2 M. 80 Pf.

Laban, Ferd., dialog. Belustigungen. Die Hinterlassenschaft e. Einsiedlers. gr. 8. (VII, 87 S.) Pressburg, Stampfel. 2 M.

Lanessan, J. L. de, Le Transformisme, évolution de la matière et des êtres vivants. In-12 avec figures. 6 fr.

Lasswitz, Dr. **Kurd, die Lehre Kants v. der Idealität d. Raumes u. der Zeit,** im Zusammenhange m. seiner Kritik d. Erkennens allgemeinverst. dargest. Gekrönte Preisschrift. gr. 8. (XV, 246 S.) Berlin, Weidmann. 6 M.

Liberatore, p. **Matteo, d. Ç. d. G. Compendio di logica e metafisica:** traduzione di Giuseppe Liberatore. 3.ª ediz. riveduta dall'A. Prato. in-8. p. 392. L. 5.

Lolli, dott. **D., L'amore dal lato fisiologico, filosofico e sociale:** osservazioni e pensamenti d' un vecchio medico. Milano. in-16. pag. XV—226. L. 3.

Lotze, Herm., Grundzüge der Logik u. Encyklopädie der Philosophie. Dictate aus Vorlesgn. gr. 8. (IV, 120 S.) Leipzig, Hirzel. 2 M.

Manns, Gymn.-Oberlehr. **P., die Lehre d. Aristoteles v. der tragischen Katharsis u. Hamartia,** erklärt. gr. 8. (86 S.) Karlsruhe, Reuther. 1 M. 80 Pf.

Meinong, Prof. Dr. **Alexius, Hume-Studien.** II. Zur Relationstheorie. [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss."] Lex.-8. (132 S.) Wien, Gerold's Sohn. 2 M. 80 Pf.

Moll, Ludw., de temporibus epistularum Tullianarum. Quaestiones selectae. Diss. inaug. gr. 8. (57 S.) Berlin, (Mayer & Müller). 1 M. 20 Pf.

Mozzoni, G., Filosofia del creato, ossia la materia caotica e le sue leggi: studii. Milano. in-8. pagine XXI—301. L. 5.

Münzel, Rob., de Apollodori περὶ θεῶν libris. Diss. philol. gr. 8. (39 S.) Bonn, (Behrendt). 1 M.

Münzer, Dr. **Johs., die Ethik d. Aristoteles u. ihr Werth auch f. unsere Zeit.** Vortrag. [Aus: „Monatsblätter d. Wissenschaftl. Club".] Lex.-8. (12 S.) Wien, (Rospini). 60 Pf.

Oelzelt-Newin, Ant., die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. gr. 8. (III, 45 S.) Wien, Braumüller. 1 M. 20 Pf.

Origin of Ideas (The). By Antonio Rosmini Serbati. Translated from 5th Italian Edition. 8vo. 16 s.

Petri, abb. **G., Sulle dottrine ideologiche del p. G. Maria Cornoldi d. C. d. G. e sulle sue accuse d' ontologismo e panteismo contro la „Teosofia" di A. Rosmini:** osservazioni e risposte. Lucca. in-8 gr. pag. 302. L. 3. 50.

Philosophical Classics for English Readers: Hegel. By Prof. Caird. Fcp. 3 s. 6 d.

Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt v. Gymn.-Dir. C. Schmelzer. 3. Bd. Phädo. gr. 8. (118 S.) Berlin, Weidmann. 1 M. 20 Pf.

Plato: Theaetetus. With a Revised Text and English Notes by Lewis Campbell, M.A., LL.D. 2nd Edition. 8vo. 10 s. 6 d.

Reich, Dr. **Ed., die Abhängigkeit der Civilisation v. der Persönlichkeit d. Menschen u. v. der Befriedigung der Lebensbedürfnisse.** 1. Bd. A. u. d. T.: Die persönliche Entwickelung d. Menschen u. die Civilisation. gr. 8. (XXII, 291 S.) Minden, Bruns. 6 M. 50 Pf.

Riehl, Prof. Dr. **A., üb. wissenschaftliche u. nichtwissenschaftliche Philosophie.** Eine akadem. Antrittsrede. gr. 8. (52 S.) Freiburg i. Br., Mohr. 1 M. 60 Pf.

Roux-Ferrand, H., Dictionnaire raisonné de philosophie morale. In-8. 6 fr.

Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, hrsg. von Rud. Virchow u. Fr. v. Holtzendorff. 409—410. Hft. Die Farbenwelt. Ein neuer Versuch zur Erkl. der Entstehg. u. der Natur der Farben, nebst e. prakt. Anleitg. zur Auffindg. gesetzmäss. harmon. Farbenverbindgn. Von Dr. Max Schasler. 1. Abth.: Die Farben in ihrer Beziehung zu einander u. zum Auge. Mit e. (lith.) Fig.-Taf. gr. 8. (102 S.) Berlin, Habel. 2 M.

Sammlung v. Vorträgen. Hrsg. v. W. Frommel u. Frdr. Pfaff. 9. Bd. 3. Hft. 8. Heidelberg, C. Winter.

Inhalt: 3. Ueber den Unsterblichkeitsglauben. Ein Vortrag v. Prof. Dr. C. Schaarschmidt. (34 S.) 60 Pf.

Schneidewin, Dr. **Max, drei populär-philosophische Essays.** 2. Aufl. gr. 8. (52 S.) Hameln, Fuendeling. 75 Pf.

Spir, A., Studien. [1. Zwei Naturforscher üb. das Naturerkennen. 2. Was sehen wir? 3. Versöhnung v. Wissenschaft u. Religion. 4. Gehirn u. Seelenleben.] 8. (III, 78 S.) Leipzig, Findel. 1 M. 20 Pf.

Spitzer, Doc. Dr. **Hugo, üb. das Verhältniss der Philosophie zu den organischen Naturwissenschaften.** Vortrag. gr. 8. (64 S.) Leipzig, O. Wigand. 80 Pf.

Stangl, Dr. **Thom., Boethiana vel Boethii commentariorum in Ciceronis topica emendationes, ex octo codicibus haustas et auctas observationibus grammaticis composuit Th. St.** Diss. inaug. gr. 8. (IV, 104 S.) Gotha 1882, F. A. Perthes. 2 M. 40 Pf.

Stöhr, Dr. **Adf., vom Geiste.** Eine Kritik der Existenz d. mentalen Bewusstseins. gr. 8. (X, 38 S.) Wien, Hölder. 1 M. 20 Pf.

Ufer, Chr., Vorschule der Pädagogik Herbarts. gr. 8. (64 S.) Dresden, Bleyl & Kaemmerer. 1 M.

Universal-Bibliothek. Nr. 1708. gr. 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. 20 Pf.
Inhalt: Platon's Protagoras od. die Sophisteneinkehr. Uebers. von Frdr. Schleiermacher. Neu hrsg. v. Dr. Otto Güthling. (86 S.)

Uphues, Dr. **Karl, Grundlehren der Logik.** Nach Rich. Shute's Discourse on truth bearb. gr. 8. (IX, 303 S.) Breslau, Koebner. 7 M. 20 Pf.

Varnbüler, Thdr. v., die Lehre vom Sein. gr. 8. (XVI, 103 S.) Prag, Tempsky. — Leipzig, Freytag. 2 M.

Vorträge, philosophische, hrsg. v. der philosoph. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 4. Hft. gr. 8. Halle, Pfeffer. 1 M. 20 Pf.
Inhalt: Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie. Ein Vortrag von Präs. a. D. v. Kirchmann, nebst der dabei stattgeh. Diskussion. (70 S.)

Werner, Dr. **Karl, die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien.** I. M.A. Fardella. [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss."] Lex.-8. (69 S.) Wien, Gerold's Sohn. 1 M.

Wernicke, Doc. Dr. **Alex., Grundzüge der Elementar-Mechanik.** Gemäss den Anfordergn. der philosoph. Propädeutik als Einführg. in die physikal. u. die techn. Wissenschaften f. den Unterricht bearb. Mit 85 Holzschn.-Illustr. gr. 8. (XVI, 445 S.) Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 4 M.

Willy, Dr. **Rud., Schopenhauer in seinem Verhältnisse zu J. G. Fichte u. Schelling.** Eine Abhandlg. gr. 8. (98 S.) Zürich, Höhr. 1 M. 80 Pf.

Zart, Dr. **Gust., Bemerkungen zur Theorie der menschlichen Freiheit.** gr. 4. (10 S.) Jena, (Neuenhahn). 1 M.

Zeit- u. Streit-Fragen, deutsche. Hrsg. von Frz. v. Holtzendorff. 179. u. 180. Hft. gr. 8. Berlin, Habel. à 1 M. 60 Pf.
Inhalt: Ueber dramatische Musik u. das Kunstwerk der Zukunft. Ein Beitrag zur Aesthetik der Musik von Max Schasler. 1. Abth. Ist die Musik e. dramat. Ausdrucks fähig? (80 S.)

Zöller, Egon, üb. den Grund u. das Ziel der menschlichen Entwickelung u. die Bedeutung unserer Vorstellung d. Unendlichen. gr. 8. (VIII, 79 S.) Lindau, Ludwig. 1 M. 50 Pf.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Die Normen des Denkens.

In welchem Sinne kann die Logik den Anspruch machen, Normen des Denkens aufzustellen?

Es giebt genug Männer aus allen Berufsarten, welche, von keiner logischen Theorie je beschwert, ihren gesunden Verstand mit bestem Erfolge zu gebrauchen wissen. Sie würden den Logiker auslachen, der ihnen erst lehren wollte, wie sie denken sollen. Es ist auch gar nicht denkbar, dass die Kunst eines Logikers je im Stande wäre, einem das Denken zu lehren, der es nicht als Kind ganz von selbst begonnen und dann unaufhörlich weiter geübt hätte, und gewiss könnte niemand die logische Unterweisung verstehen, dem nicht eben das, wovon der Logiker spricht, schon aus seiner eigenen Denkpraxis bekannt wäre.

Die logische Theorie kann also nur auf dasjenige reflectiren und dasjenige in's Bewusstsein zu erheben suchen, was sonst ohne in's Bewusstsein zu treten vor sich geht. Somit wäre sie nicht im Stande, Vorschriften zu machen, denen man sich beliebig unterwerfen oder entziehen kann, sondern darauf angewiesen, zu beobachten und zu beschreiben, wie gedacht wird. Vielleicht könnte sie auch mit dieser Rolle ganz zufrieden sein, da es ja auch andere Wissenschaften giebt, deren Werth über allen Zweifel ist, obgleich sie nur Thatsachen eruiren, in deren Verlauf wir nicht einzugreifen vermögen, und sie könnte sich um so mehr damit begnügen, als sie mit ihren normativen Bemühungen bisher entschieden wenig Glück gehabt hat. Aber ist dies durchführbar?

Wenn wir Vorgänge beobachten, deren vielleicht unendlich complicirte, aber doch entschieden vorhandene feste Gesetzlichkeit ergründet werden soll, so unterscheiden sie sich eben nur durch die äussere Ausgestaltung und durch Umstände des Ortes und der Zeit, welche als Determinationen bezeichnet werden, in welchen unzweifelhaft die festen Züge der Art und Gattung vorhanden sind, und wenn eine erwartete Wirkung nicht eintritt, weil eine ihrer Bedingungen durch den Zutritt neuer Umstände aufgehoben worden ist, so findet darin gewiss niemand eine Durchbrechung des Naturgesetzes. Wenn wir aber die menschlichen Gedanken beobachten, um aus ihnen ein festes Bildungsgesetz zu erkennen, so tritt uns ein Unterschied in ihnen entgegen, dem auf keinem andern Gebiete des Geschehens etwas auch nur entfernt Vergleichbares entspricht, der so eigenartig ist, dass wir das Wort, welches ihn bezeichnet, auch nur aus den gemeinten Erfahrungen in unserem eigenen Denken verstehen lernen. Es ist der Unterschied von Wahrheit und Irrthum. Er ist absolut eigenartig. Von Zwecken in der Natur weiss nur der Metaphysiker etwas, und höchstens doch auch nur von Zwecken, um deren willen die ganze Naturgesetzlichkeit so eingerichtet ist, wie sie wirklich ist; aber in dem „gesetzlichen" Verlaufe unseres Denkens ist jeder einzelne Act von dem directen Zwecke, die Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen, beherrscht, und wird, sobald erkannt ist, dass er dies nicht geleistet hat, so weit es eben möglich ist, wieder ungeschehen gemacht, aufgehoben, für ungültig und null und nichtig erklärt. Denkacte letzterer Art dürften also wohl nicht herangezogen werden, um aus ihnen das Denkgesetz zu abstrahiren. Aber wenn wir auch ganz von der praktischen Schwierigkeit absehen, uns in der Auswahl des zu beobachtenden Materials vor unbrauchbaren Beispielen zu hüten, in dem Begriffe der Sache selbst liegt das Geheimniss. Denn diese für ungültig erklärten Gedanken waren doch auch Denkacte und sind — unzweifelhaft — nach irgend einer Naturgesetzlichkeit entstanden. Wie kann denn aber nun die Gesetzlichkeit, welche unsere Denkbildungen beherrscht, zu Resultaten führen, die

einander widersprechen, so dass stets das eine als „unrichtig“ wieder rückgängig gemacht und für null und nichtig erklärt wird, und zwar, was das Merkwürdigste ist, von demselben einen naturgesetzlichen Denken?

Die Psychologie hat es lange schon zu ihren Aufgaben gerechnet, die Möglichkeit und die Quelle der individuellen Unterschiede, wie im Fühlen und Wollen, so auch im Denken zu ergründen. Aber ein grosser Theil ihrer Ergebnisse betrifft gar nicht den eigentlichen Vorgang des Denkens selbst, welches auf Wahrheit gerichtet ist, sondern mehr die Auswahl unter den Objecten, welche jedesmal in's Bewusstsein treten. Und mag sie noch so fein und sinnig die wunderlichen Auffassungen und Meinungen der Menschen erklären, auch die gelungenste Erklärung hebt das Problem nicht auf, dass die Menschen einander des Irrthums beschuldigen und sich durch Gründe und Gegengründe zu widerlegen suchen. In Wahrheit beruhigt sich auch niemand bei der psychologischen Erklärung, warum sein Gegner so ganz anders als er über eine Sache denken müsse, oder es ist ein Act der Resignation, und er meint eigentlich, dass der Gegner nun einmal unfähig sei, seinen Irrthum einzusehen und weitere Ueberzeugungsversuche deshalb nichts helfen können. Gewiss hat die Psychologie die dankenswerthe Aufgabe, die Möglichkeit und die Quellen des Irrthums und was da eigentlich vor sich geht, wenn man zwar denkt, aber falsch denkt, zu erklären, aber den Begriff der Wahrheit als des einen allein gültigen Denkens setzt sie voraus. Und in ihm — wenn anders der Irrthum wirklich als Alteration oder Störung gelten kann — liegt doch wieder der der Norm. Freilich ist der Sinn dieser Norm ganz klar; es ist der der Wahrheit, wie gedacht werden muss, wenn wir von unserem Denken mit seinen Resultaten als wahren Erkenntnissen befriedigt sein wollen. Dass die Normen des Denkens nur deshalb Normen sind, weil nur ihre Befolgung zur wahren Erkenntniss führt, ist denn auch — wie bekannt — längst behauptet worden. Aber um so dringender müsste doch die Frage geworden sein, woher denn der Logiker seine Kenntniss

dieser Normen hat, woran er Wahrheit und Irrthum unterscheidet und wie eigentlich einerseits die Anwendung dieser Regeln und Vorschriften vor sich geht und andererseits die Unterlassung derselben möglich ist. Nun ist aber die Wahrheit bekanntlich kein Gegenstand im Raume, auf den man mit Stangen und Spiessen losgehen könnte, sondern nur eine Eigenschaft unserer Ansichten und Urtheile. Wenn man sie sprachlich zum Object des Erkennens macht (die Wahrheit erkennen), so hat es doch immer nur den Sinn, dass die Erkenntniss eine wahre ist. Und da eine Erkenntniss, deren Unwahrheit erkannt ist, gar nicht mehr als Erkenntniss gilt, sondern dieses Charakters wieder beraubt und für nichtig erklärt wird, so ist Wahrheit eigentlich = Erkenntniss. Deshalb ist die Theorie der Erkenntniss gleichbedeutend mit einer fundamentalen Untersuchung des Begriffs und Wesens der Wahrheit. Also kann auch nur in dieser Untersuchung klar werden, warum so, wie die Normen verlangen, gedacht werden müsse, oder mit anderen Worten, warum dieses Denken den Charakter der Norm hat. Worin dieses (d. i. das normale) Denken besteht, kann also gewiss nur im Zusammenhange dieser Theorie von der Erkenntniss begriffen werden, d. h. mit anderen Worten: Logik unabhängig von einer Erkenntnisstheorie ist eine Unmöglichkeit. Nur das ist möglich, dass man sich seiner erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen und der Abhängigkeit der vermeintlichen logischen Normen von ihnen nicht klar bewusst ist. Je unklarer dieses Verhältniss ist, desto unklarer und unanwendbarer werden die sogen. logischen Normen ausfallen, je gründlicher aber jene fundamentale erkenntnisstheoretische Untersuchung durchgeführt wird, desto klarer wird auch Sinn und Inhalt der Denknormen hervortreten.

Das Sollen, welches sie aussprechen, kann also, auf dem Begriffe der Wahrheit beruhend, nur den Sinn haben, dass es sich in Wahrheit und Wirklichkeit so verhält, wie sie behaupten. Dann sind die Normen schon selbst inhaltliche Erkenntnisse, natürlich ganz allgemeine, von allem Seienden geltend, und die Anwendung derselben ist ganz klar; sie ist

keine Application besonderer Art, sondern nur dies, dass, was da von Allem und Jeglichem erkannt worden ist, auch wirklich bei Allem und Jeglichem, was man denkt, in's Bewusstsein tritt und nie übersehen oder vergessen wird. Man könnte es Subsumtion nennen, wenn nicht im Gegentheile diese Erkenntnisse mit ursprünglicher Nothwendigkeit im einzelnen Falle aufträten und die allgemeine Fassung der Regel erst ein Werk der Reflexion und Abstraction wäre. Willkürlich kann sich dieser Regel niemand entziehen; wem die Erkenntniss, als welche die sogen. Principien der Identität und des Widerspruchs auszusprechen sind, in ihrer absoluten Allgemeingültigkeit einmal aufgegangen ist, wer also weiss, dass es in Wirklichkeit so ist, wie diese Regeln sagen, dessen willkürliche Abweichung von diesem Wissen wäre nicht Irrthum, sondern Lüge; Irrthum ist nur möglich als ein unwillkürliches, zeitweises Zurücktreten des Bewusstseins von diesem Sachverhalte.

Aber wie leicht erklärlich solches Vorkommniss ist, so leicht begreift sich auch, dass Besinnung und Correctur nicht ausbleiben kann, und unerklärt wären noch die Fälle des versteckten, schwer beweisbaren und schwer vermeidlichen Irrthums. Natürlich müssen es andere Normen, d. i. andere Erkenntnisse sein, gegen welche gefehlt wird. Aber wenn sich darthun lässt, dass es noch andere solche Erkenntnisse giebt und dass und warum sie wirklich und nothwendiger Weise schwerer einzusehen und anzuwenden sind, als das sogen. Gesetz der Identität, und dass diese Erkenntnisse doch nicht den Specialwissenschaften angehören, sondern logische sind und somit den Charakter der logischen Normen haben, so wäre Alles, wonach wir oben fragten, der normative Charakter der Logik und die Anwendung dieser Normen und ihre Herkunft und ihr Nutzen erklärt.

Dies ist nun unsere Aufgabe.

Dass der Begriff einer anzuwendenden Norm nicht so, wie er auf allen andern Gebieten gilt, auf das Denken übertragbar ist, habe ich in der „Erkenntnisstheoretischen Logik“ S. 102 ff. ausführlich dargethan, weshalb ich es hier nicht wiederholen

will. Wenn ich im Folgenden Anderes, was auch dort schon gesagt ist, wiederhole, so geschieht es, weil es dort meist in anderen Zusammenhängen an verschiedenen Punkten, nicht in der zu unserem Zwecke erforderlichen übersichtlichen Nähe zusammen steht. Die folgende zum Theil vervollständigende und ergänzende Zusammenstellung zu dem Zwecke, Sinn und Möglichkeit der sogen. Normen des Denkens zu erklären, ist also keine blosse Wiederholung, sondern eine Anwendung, an der mir um so mehr liegt, je fundamental wichtiger die Frage ist, in deren Interesse sie stattfindet, und je weniger die Leser der Logik sich geneigt oder befähigt gezeigt haben, sie von selbst zu machen.

1. Wir fragen also zuerst: Wie ist der Charakter sachlicher Erkenntniss und logischer Norm zu vereinen? Aber man muss wissen, was „Sache" und was „Erkenntniss" ist. Im engeren Sinne setzt man die Sache der Person gegenüber, und ferner, gleichbedeutend mit Ding, der Eigenschaft und der Thätigkeit, endlich auch den Ereignissen; hier ist das Wort im weitesten Sinne gemeint und so ist eine sachliche Erkenntniss eine Erkenntniss von dem Objecte, mit anderen Worten eine solche, welche die Art oder die Eigenschaften des Objectes, oder etwas, was in irgend einem Sinne als sein Prädicat an ihm ist und zu ihm gehört, zu ihrem Inhalte hat. Nun kann dieses „an ihm sein und zu ihm gehören" freilich sehr verschiedenen Sinn haben, aber, welchen es auch haben mag, der Gegensatz, auf welchen es hier allein ankommt, ist allemal derselbe, der nämlich zu der rein subjectiven Thätigkeit, in welcher das Denken selbst oder eine bestimmte Art und Weise desselben bestehen soll. Dieser Gegensatz ist das Grundproblem der Erkenntnisstheorie und so sieht man leicht, wie in der That der ganze Bau der speciellen Logik von dieser Fundamentalwissenschaft abhängt. Die Lösung ist schlicht und einfach; die Hauptschwierigkeit, mit der sie zu kämpfen hat — freilich eine der unüberwindlichsten Schwierigkeiten, die es giebt — ist die psychologisch leicht erklärbare, immer noch herrschende Gewohnheit, ein gegebenes Ganzes in seine abstracten Momente

zu zerlegen und dann die Abstractheit dieser letzteren und ihren realen Zusammenhang zu vergessen und jedes von ihnen selbst wieder als ein selbständiges Concretum zu behandeln.

Wenn man unter Denken nicht blos das absolut unbeschreibliche Gefühl der Anstrengung, dem zuweilen auch Müdigkeit und Kopfschmerzen folgen, versteht, so ist nichts evidenter, als dass wir uns einer rein subjectiven Thätigkeit des Denkens, noch ehe sie ihr Object ergriffen hat, also gewissermassen auf dem Uebergange vom Subject zum Object nicht bewusst werden und nicht bewusst werden können. Man stellt sich trotzdem eine solche nach Analogie körperlicher Bewegungen vor, etwa des Greifens oder Schlagens, welche ihrem Begriffe nach von ihrem Objecte unabhängig sind und auch wirklich vorgenommen werden können, ohne dass ein Object vorhanden ist, welches sie treffen. Aber wenn man sich bei dem Worte Denken nur irgend etwas denken will, so ist es immer ein ganzer Gedanke, immer ein gedachtes Etwas, oder mit anderen Worten ein Object — wär's auch nur der allgemeine Begriff eines solchen —, an welchem diejenigen Bestimmungen haftend erblickt werden, welche die Reflexion als das Werk des Denkens oder in welchen die Reflexion eben das Gedachtsein des Objectes findet. Die Unterscheidung ist leicht. Setzen wir als das ursprünglich und im engeren Sinne gegebene Object die Sinneseindrücke (natürlich meine ich sie mit ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit; denn ohne solche werden wir uns keines Eindruckes bewusst), so zeigen sich, indem wir uns ihrer bewusst sind, Bestimmungen an ihnen, Verbindungen und Beziehungen unter ihnen, welche durch keine Kunst aus dem begrifflichen Inhalte eines gesehenen Roth oder Grün oder eines geschmeckten Süss oder Bitter heraus analysirt und abgeleitet werden können. Dass jedes von ihnen mit sich identisch ist und sich vom andern als nicht dieses unterscheidet, dass sie als nothwendig oder möglich oder unmöglich zusammen oder nacheinander auftretende verknüpft sind, sind solche Bestimmungen, welche die Reflexion als Bedingungen erkennt, welchen die Data genügen müssen, um Inhalt unseres Bewusstseins zu sein. Warum aus dieser Causal-

verknüpfung, ich meine die zwischen den genannten Bestimmungen an den Objecten und dem Momente, dass sie Inhalt unseres Bewusstseins sind, eine Thätigkeit des Subjectes gemacht wird, die des Denkens, kann ich wohl erklären, muss aber hier darauf verzichten. Nur erwähnt sollte es werden, um nicht den Einwand gewärtigen zu müssen, dass diese übersehene Lücke sogleich die ganze Theorie unmöglich mache. Worauf es hier allein ankommt, ist die Objectivität des Denkens, d. h. dass dasjenige, was das Denken ausmacht und worin es besteht, sich immer nur als Bestimmung oder als Prädicat an dem eigentlichen und ursprünglichen Objecte, d. i. dem Gegebenen, zeigt und zeigen kann, dass also die ausgesagte Identität oder Gleichheit oder Aehnlichkeit oder Verschiedenheit und Ungleichheit und alle causalen Beziehungen, das Ursache- und Wirkung- und Bedingungsein, das Nothwendig-, Möglich- und Unmöglichsein von den Objecten selbst als ihre Bestimmungen oder Eigenschaften, ihre Beziehungen und Verhältnisse, in welchen sie wirklich unter einander stehen, gedacht und ausgesagt wird. Dass diese Eigenschaften ganz andere sind, als wenn von dem sinnfälligen Ganzen etwas gleichfalls Sinnfälliges, Farbe oder Gestalt z. B., als seine Eigenschaft oder Bestandstück ausgesagt wird, versteht sich von selbst, aber trotz dieses wichtigen Unterschiedes können die dem Denken selbst zugerechneten Bestimmungen immer nur als Bestimmungen der Data, an ihnen haftend, wenn auch nicht aus derselben Quelle, wie sie, wenn auch nicht aus ihnen abgeleitet, sondern meinetwegen ihnen angeheftet, so doch eben deshalb als dann ihnen anhaftend gedacht werden. Dass sie in Wahrheit angeheftete aus dem Wesen des Bewusstseins, dessen Inhalt die Data sein wollen oder sollen, herstammende sind, lehrt erst die erkenntnisstheoretische und logische Reflexion, welche ich hier nicht weiter verfolgen kann. Der reflexionslose Standpunkt lässt von eignem Denken mit seinen specifischen Wirkungen, dessen wir uns ja auch factisch nicht bewusst sind, nichts erkennen; er findet es nur in den fertigen Resultaten, welche sich einfach als Inhalt resp. neu auftretender Inhalt des Bewusstseins, als Gedachtes,

Gewusstes, darstellen. Dass sie letzteres thun, ist unbezweifelbar; aber der Sensualismus hat dieses Factum missverstanden; der Versuch war nur nothwendig, um auf das Klarste einleuchten zu lassen, dass es wirklich unmöglich ist, die logischen Prädicate aus den blossen Sinnesdaten abzuleiten oder herauszuanalysiren. Aber deshalb hat man kein Recht, jenes Factum zu übersehen oder gewaltsam umzudeuten. Die Versuchung dazu lag ja auch nur in dem oben beseitigten Grundfehler in der Auffassung des Denkens. Nur weil man es als eine Thätigkeit, welche auch unabhängig von dem getroffenen oder ergriffenen Objecte concrete Existenz hätte, ansah, konnte man auch seine Bestimmungen für nur innerseelische Gebilde für rein subjectiv halten, um dann in dieser Subjectivität natürlich ein unlösbares Problem zu finden. Wissen wir aber, dass Denken ohne ein Sein als Object nur ein abstract begriffliches Moment des einen Ganzen, als welches sich der Bewusstseinsinhalt darstellt, ist, und dass das ungedachte erst zu ergreifende Sein eben der andre gleich abstracte Bestandtheil dieses einen Ganzen ist, so ist das concrete, d. i. das zeiterfüllende Denken identisch mit Denken von Seiendem und dieses nur in der Darstellung verschieden, in der Sache identisch mit: gedachtes Sein [1]). So ist also der Bewusstseinsinhalt mit allen jenen Bestimmungen, welche ihm als solchem anhaften, und welche dem Bewusstsein deshalb zugerechnet werden, weil es an ihm liegt, dass nur, was mit ihnen versehen resp. versehbar ist, sein Inhalt sein kann, das Wirkliche. Eine erschöpfende Behandlung dieses Begriffes kann ich in diesem Zusammenhange nicht beabsichtigen. Es kommt mir nur darauf an, dass dasjenige, was das gemeine Bewusstsein von je als die wirkliche Welt, in der wir leben und mit der wir zu rechnen haben, angesehen hat, nicht in Gegensatz zu den Denkbestimmungen steht, sondern diese in sich enthält. Ohne sie fällt alle Möglichkeit, Wirklichkeit und täuschenden Schein zu unterscheiden,

---

[1]) cf. v. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. Breslau, Köbner, 1882. S. 19 f.

weg. Object des Strebens ist diese wirkliche Welt, natürlich als Product der gelungenen Synthese der Denkbestimmungen mit den Daten; als schon vor dieser vorhanden gilt sie in der Voraussetzung, dass diese Synthese gewiss vollziehbar ist und vollzogen werden muss; ist sie vollzogen resp. so weit sie vollzogen ist, ist diese Wirklichkeit nicht mehr in demselben Sinne Object des Denkens, nämlich nicht mehr Object derjenigen Thätigkeit, welche die speciellen Denkbestimmungen erst hinzufügt, sondern Object des Bewusstseins, in ihm als sein so beschaffener Inhalt anwesend.

„Nur subjectiv“ ist alsdann diejenige Beschaffenheit und Gestaltung des Bewusstseinsinhaltes, welche aus der räumlich-zeitlichen Concretion stammt, objectiv wirklich dasjenige, was aus dem Allen gemeinsamen Wesen des Bewusstseins überhaupt fliesst und von ihm als Bedingung alles Bewusstseinsinhaltes gesetzt ist.

Alles freilich, was empfunden oder gedacht werden kann, wird immer nur von einzelnen Individuen empfunden und gedacht, und so wäre Alles subjectiv, nur subjectiv — ein Schluss, der schon gezogen worden ist, bald als gültiges Resultat, bald als deductio ad absurdum, um die ersten Ansätze dieser Ueberlegung und vor Allem, um die Begriffsbestimmungen des Seienden und des Wirklichen, welche ihr zu Grunde liegen, als unmöglich darzuthun. Beides ist nach Obigem falsch. Das nur Subjective ist eine Art des Wirklichen, welche auch bestimmter Gesetzlichkeit folgt, aber diese Gesetzlichkeit ist die des individuellen Subjectes, d. h. die, welche eben dieses Subject von andern unterscheidet, in welcher sein Eigenthümliches besteht. Derjenige Bewusstseinsinhalt jedoch, welcher aus dem allen gemeinschaftlichen Wesen des Bewusstseins selbst nothwendig ist und mithin Allen zukommt, ist eben deshalb nicht subjectiv, sondern objectiv. Die factischen Abweichungen im Denken und in der Werthschätzung sind ein Problem der Psychologie, und zwar kein unlösbares; die behauptete Nothwendigkeit, in der die Allgemeingültigkeit besteht, wird durch sie nicht aufgehoben.

Also: was auch immer die Reflexion als Denkbestimmungen an's Licht zieht, es ist objective Erkenntniss. Und wie sehr

auch darauf gedrungen werden mag, dass es eben Bestimmung des Denkens, d. h. dass es Kategorie oder kategoriale Function ist, dass es nicht aus den Sinnesdaten herausanalysirbar, sondern Bedingung alles Gegebenseins ist, so könnten wir es doch gar nicht denken, geschweige denn aussprechen, wenn wir es nicht als Prädicat von etwas Gegebenem und an ihm haftend denken dürften. Das *a* ist *a* und nicht *b*, mag nun *a* eine innere Regung oder ein äusseres Datum sein, macht es zum eigensten Charakter des Wirklichen selbst, dass es jene absolut feste positive Bestimmtheit hat, kraft deren allein es wieder erkennbar und unterscheidbar ist; denn das Wirkliche besteht aus den Daten und diesen Bestimmungen, und jeder dieser beiden Bestandtheile ist ohne den andern sofort ein reines Abstractum [1]).

2. Nun kann es also blos noch darauf ankommen, ob materiell die Durchführung gelingen kann. Die absolute Evidenz, welche das genannte erste Princip auszeichnet, dessen Anwendbarkeit auf Alles und Jedes, was auch immer Object des Denkens im weitesten Sinne, d. i. Inhalt des Bewusstseins, werden kann, feststeht, kommt den andern noch zu suchenden Bestimmungen nicht zu gut, über deren Formulirung, ja zum Theil über deren Inhalt und Anwendbarkeit noch bis heute keine Einstimmigkeit unter den Logikern erreicht worden ist. Naturgemäss kann keine andere Frage uns eher beschäftigen, als die, wie doch eine solche Differenz gerade in demjenigen, was der Quell aller Beweiskraft und der letzte Sinn alles Verstehens ist, auf welchem auch alle „Selbstverständlichkeit" beruhen muss, möglich ist. Die Antwort ist ebenso einfach wie instructiv. Das Denken ist zwar ausschliesslich eine Function des Bewusstseins, also nur bewussten Wesen möglich, aber wir haben es ja oben schon in seiner innigsten Verquickung mit

[1]) Diese Objectivität des Denkens lehrt auch Joh. Rehmke „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", und auch Schmitz-Dumont in seinem eminent interessanten und scharfsinnigen Werke „Die Einheit der Naturkräfte" kommt in den entscheidenden Punkten zu gleichen Resultaten, cf. S. 103 f. 110 ff. (die Empfindung betreffend) und in den „Schlussresultaten" S. 152 ff.

seinen Objecten als Bestandstück der Wirklichkeit, welche Inhalt unseres Bewusstseins ist, kennen gelernt. Dieses Ganze erfüllt das Bewusstsein, aber von den abstracten Bestandtheilen braucht letzteres nichts zu wissen. Erst nach langer Uebung, welche allmälig die Welt von Ding- und Ereignissbegriffen geformt hat, kann ein Schimmer von Reflexion hierüber erwachen und eine Spur von der eigenen Denk- und Erkenntnissthätigkeit sichtbar machen. Aber der Fortgang musste auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen. Denn gerade das Wesentliche dabei, d. i. der Gegensatz zu dieser eigenen Thätigkeit, in welchem sie selbst erst ihr rechtes Licht finden kann, litt an einer natürlichen Unklarheit. Dass die Data der Sinne als Object des Denkens den Gegensatz zu dieser subjectiven Thätigkeit bilden, konnte keineswegs verborgen bleiben, aber ebensowenig konnte es jemandem einfallen, zu bezweifeln, dass das Object seines Denkens eben die Dinge und ihre Verhältnisse seien, die Menschen mit ihren Gemeinschaften und ihren Sitten, und Berge und Wälder und Felsen und die Pflanzen und Thiere. Aber in beiden Fällen ist der Begriff des Objectes und des Denkens ein anderer, ohne dass dieser Unterschied in's Bewusstsein treten konnte. Im ersteren Falle sind die Data Object im Sinne des Dinges, welches von einer Thätigkeit getroffen wird und dadurch eine Veränderung erleidet und das Denken ist die Thätigkeit, welche in der Hinzufügung der schon genannten logischen oder Denkbestimmungen besteht. Im zweiten Falle sind die Dinge mit ihren Eigenschaften Product dieser specielleren Denkthätigkeiten; die Data treten schon mit diesen Bestimmungen und Beziehungen versehen und durch sie zu Begriffen von Dingen und Eigenschaften geformt in's Bewusstsein und sind als solche erkannt und somit Object des Denkens im weitesten Sinne, d. i. des Bewusstseins. Natürlich können immer wieder Denkproducte Object des Denkens im ersteren Sinne werden, indem der schon vorhandene Bestand von Einsicht durch Ergründung neuer und tieferer Zusammenhänge bereichert werden soll, und immer wieder wird in dem andern Sinne die vermehrte und verbesserte Erkenntniss selbst als

Erkanntes Object des Denkens und Erkennens[1]) genannt, indem das fertige Product einfach Object oder Inhalt des Bewusstseins ist. Und der letztere Gesichtspunkt ist eigentlich der vorwaltende, denn — wie oben erwähnt — eines Actes des Hinzufügens der speciellen Denkbestimmungen wird man sich nicht bewusst, und wenn das fertige Product in's Bewusstsein getreten ist, so kann niemand mehr sagen, was man noch dabei thut und was ihm angethan wird, indem man es denkt. Bei dieser Sachlage ist es nicht zu verwundern, wenn die Reflexion nicht so bald zu klaren und sicheren Resultaten kam. Unmöglich konnte der rein geistige Act des Denkens selbst ihr directes Object werden. Nur in der Verkörperung im Sprachlaute konnte es zunächst gefunden werden und an die Sprache hat man sich denn auch lange gehalten, um in ihren Formen auch das eigentliche Wesen und Wirken des Denkens zu ergreifen. Allein wie unzweifelhaft es auch ist, dass der sprachliche Ausdruck irgendwie den logischen Requisiten des Gedankens dienen muss, so kann er dies doch auf vielfältige Art und Weise, und diese Verschiedenheiten hängen von ganz andern als logischen Bedingungen ab. Entscheidend ist die Erwägung, dass die Sprachbildner in grauer Vorzeit noch von keiner logischen Reflexion angekränkelt waren, von ihrem Denken selbst kein auch nur halbklares Bewusstsein hatten, also gewiss nicht von logischen Gesichtspunkten geleitet worden sind. Ist es doch auch ganz evident, dass oft selbst die wichtigsten logischen Unterschiede in der Prädication, geschweige denn die feineren Nüancen gar keinen besonderen sprachlichen Ausdruck gefunden haben, sondern aus dem Gedankenzusammenhange verstanden werden müssen, und dass andererseits eine grosse Zahl differenter sprachlicher Formen mit logischen Unterschieden gar nichts zu thun hat. Natürlich bedurfte es langer Arbeit und vieler Irrthümer, um allmälig das rein Logische aus der verschiedenartigen Umgebung, in der es sich

[1]) Ueber das Objectsverhältniss vgl. auch Erk. Log. § 123, namentlich S. 538 und „Der Begriff des Rechts" in Grünhut's „Zeitschr. f. d. Privat- u. öff. Recht d. Gegenw.", X, S. 373.

stets vorfindet, auszusondern. Und je mehr dies nun gelingt, desto handgreiflicher tritt auch in dieser logischen Einsicht der Charakter der objectiven Erkenntniss hervor.

Von entscheidender Wichtigkeit ist der Sinn des Urtheils, d. i. der Sinn der Einheit, welche im Urtheile hergestellt oder zu welcher im Urtheile zwei oder mehr Bestandtheile verbunden werden. Nun erst nach der gelungenen Aussonderung des Denkens selbst im Gegensatze zu seinem Materiale, d. i. dem Gegebenen, kann ganz klar werden, dass es ausschliesslich die Denkbestimmungen selbst sind, welche die Einheit des Urtheils ausmachen und dass das Urtheil eben nur in dieser einheitstiftenden Hinzufügung der Denkbestimmungen besteht, zunächst der schon genannten, identisch und nicht identisch oder verschieden. Es ist inhaltliche Einsicht, wenn der logische Sinn aller möglichen (affirmativen und negativen) Urtheile klar und übersichtlich wird. Aber dies ist nun von einer andern Bedingung abhängig. Die wichtigen und wichtigsten Unterschiede in der Prädication können nur dann sichtbar werden, wenn der Begriff der Erscheinung oder des Gegebenen, welches Object des Denkens ist, fixirt ist und in ihm die ausschlaggebenden Unterschiede mit dem ganzen Reichthum ihrer Consequenzen entdeckt sind. Es ist die Structur des Seienden selbst, welche in der Zerlegung der einfachsten wirklichen Erscheinung in ihre letzten Elemente, die specifische Sinnesqualität und die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, und in der Zerlegung des einfachsten Erscheinungselementes in die abstracten Elemente der eigentlichen Gattung und des Specifischen, sichtbar wird.

Nach diesen Voraussetzungen erst kann sich der Begriff des inneren Zusammenhanges oder des Zusammengehörens von Erscheinungen ergeben. Kein kunstreiches Experiment kann dieses verknüpfende Band je unsern Sinnen zeigen; denn es ist das Werk des denkenden Bewusstseins. Und doch gehört die Nothwendigkeit, von der Ursache und Wirkung nur ein Specialfall sind, zum Begriffe des Seins selbst. Da ist keine Rede von Regeln, wie die subjective Thätigkeit des

Denkens ausgeübt werden müsse, um den gewünschten Erfolg zu haben, sondern es handelt sich direct darum, was denn dieser Erfolg, was die erstrebte Wahrheit ist. Die grossen Grundzüge des Seienden selbst, innerhalb deren alle Specialerkenntniss sich aufbaut, werden entworfen, d. i. die Grundbedingungen der Denkbarkeit von Seiendem oder der Möglichkeit von Bewusstsein mit seinem Inhalte und hiermit zugleich die entscheidenden Kriterien des Wirklichen. Was ihnen in keiner Weise genügt, kann nicht objectiv wirklich, muss subjective Täuschung sein, und wenn das Wie des Zusammenhanges auch noch unahnbar ist, so ist die Annahme objectiver Wirklichkeit doch allein gestützt und getragen von der Annahme, dass nur die gegenwärtige Unvollkommenheit unserer Einsicht ihn verbirgt und dass er jedenfalls entdeckbar ist. Es ist ein gemeines Missverständniss, dass unser Denken doch wahrlich den wirklichen Dingen da draussen keinen Zwang anthun, keine Vorschriften machen könne. Denn, was die wirklichen Dinge da draussen sind, darum handelt es sich eben; die in diesen Worten behauptete Kluft zwischen ihnen und dem denkenden Bewusstsein, dessen Inhalt sie sein oder werden sollen, gehört zu den Vorurtheilen, deren Grund- und Haltlosigkeit eben die Logik durch den methodischen Gang ihrer Ueberlegungen von dem einzig möglichen und feststehenden Ausgangspunkte aus erkennen lehrt. Das Sein ist das Bewusstsein mit seinem Inhalte, nicht natürlich dem factischen Inhalte des Hinz oder Kunz in irgend einem Augenblicke, sondern der ganzen Möglichkeit seines Inhaltes. Und wie Bewusstsein ohne Inhalt ein nur abstractes Moment ist, so wie Denken nur möglich ist als Denken des Seienden, so ist jener Inhalt ohne die Bestimmung, Inhalt des Bewusstseins zu sein, gleichfalls eine blosse Abstraction. Er hat seine Wirklichkeit nur in seiner Denkbarkeit, also nur in dem durchgängigen grossen Zusammenhange, welcher Bedingung der Denkbarkeit ist oder in dem die Denkbarkeit besteht. Ist doch auch der persönliche Eingriff eines ausserweltlichen Gottes, der den natürlichen Lauf der Ereignisse zu Gunsten irgend eines seiner Zwecke durchbrechen soll,

eines der verfügbaren Erklärungsmittel, und das Raisonnement ist oft gehört, dass die Annahme eines Wunders unvermeidlich und denknothwendig, deshalb also über allen Zweifel sei, weil ein angebliches Ereigniss sonst in keiner Weise erklärbar sei. Auch diese Annahme also steht im Dienste des Causalitätsprincips und beweist seine Unentbehrlichkeit. Lassen wir ernstlich an irgend einem Punkte die Möglichkeit zu, dass ein absolut zusammenhangsloses, regel- und gesetzloses Geschehen stattfinde, so ist es um allen Zusammenhang geschehen; nichts ist sicher, nichts mehr auch nur wahrscheinlich; denn auch die blosse Wahrscheinlichkeit wird nach sicheren Gesetzen des Geschehens beurtheilt. Und wenn wirklich die Erscheinungen absolut regellos durcheinander wogten, wären dann Begriffe von Dingen und Ereignissen, wäre Menschenleben, Menschenbewusstsein möglich? Nicht des Leibes Leben könnten wir erhalten, nicht Arme und Beine zum Greifen und Gehen in Bewegung zu setzen, nicht Hunger und Durst durch Essen und Trinken zu stillen hätten wir erlernen können. Wie es kommt, dass die Data der Sinne uns den Gefallen thun, factisch so gesetzmässig aufzutreten, dass die Methoden der rationellen Induction sich an ihnen bewähren, wolle man nicht fragen. Das lässt sich nicht aus einer höheren vorher schon feststehenden Erkenntniss deduciren. Jene Frage will eigentlich wissen, wie und woher das Sein so geworden ist, wie es ist. Aber die Philosophie erzählt keine Geschichten; den Begriff des Seins zu klären, ist ihre Aufgabe. Und das begreift sich mit leichter Mühe, dass Bewusstsein mit denkmöglichem Inhalte ohne die zusammenhaltende und Einheit stiftende Nothwendigkeit eine Undenkbarkeit, eine absolute Unmöglichkeit wäre, dass sie also dieses Sein selbst constituirt und zu ihm gehört. In ihrem Rahmen liegt auch das Mögliche und Zufällige, nur in bestimmten Relationen bestehend, und so gilt es, den Sinn und die mehrfachen Bedeutungen des Nothwendigen und des blos Möglichen und die davon abgeleiteten Begriffe der Kraft und Fähigkeit und Anlage u. ä. zu präcisiren und dem entsprechend auch ihren Sinn auf den Gebieten der äusseren Natur und des

Inneren, d. i. des Seelenlebens, zu erkennen. Die Logik lehrt Unterscheidungen vornehmen und energisch festhalten, welche dem philosophisch ungebildeten Denken nur zuweilen in schillerndem Schwanken von ferne sich anbieten und in ihrer Unklarheit hundert Missverständnisse und Verwechselungen bedingen. Sind diese Erkenntnisse einmal mit voller Klarheit herausgearbeitet, dann ist ein ganzes Heer von falschen Schlüssen aus jenen unklaren Begriffen beseitigt, und sie haben allerdings den Werth einer Norm, aber freilich nicht einer Zumuthung, der man sich noch beliebig unterwerfen oder entziehen könnte, sondern einer Norm, welche sich durch ihre eigne Kraft Geltung verschafft und, einmal erkannt und anerkannt, das ganze Denken in ihre Bahnen leitet und in allen einzelnen Fällen der Bethätigung beherrscht.

Nun vertieft sich der Sinn des Urtheils; das Zusammensein des blossen Eindruckes wird zum Zusammengehören und die erkannte Nothwendigkeit bürgt auch für alle Fälle mangelnder Einzelerfahrung, für Vergangenheit und Zukunft, und macht so erst wirklich allgemeine Sätze möglich.

Aber dieses Zusammengehören verknüpft einzelne Eindrücke; unsere Urtheile aber, mit denen und über die wir streiten und deren Sinn zu fixiren ist, handeln von Dingen und Ereignissen, bald von einzelnen, bald von Ding- und Ereignissarten und Gattungen, von Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten. Was ist das? Wie kommen wir zu diesen Gedanken? Sind sie vom Himmel gefallen? Sind sie angeboren? — Dann müssten wir auf weitere Nachforschungen verzichten. Es ist wunderlich, mit welcher Zähigkeit man die einleuchtendsten Wahrheiten zu ignoriren liebt. Klarer kann wohl nichts sein, als dass der Sinn des Urtheils, welches von einem Subject, sei es ein Individuum oder eine Art oder Gattung, ein Prädicat, sei es eine vorübergehende Beschaffenheit oder Thätigkeit, sei es eine dauernde Eigenschaft, behauptet, nur aus dem Verständnisse dieser Begriffe entnommen werden kann, dass der Sinn der Einheit, welche diese Verbindung oder Hinzufügung herzustellen beansprucht, nur aus dem Verhältnisse begriffen werden kann,

in dem die Verbundenen zu einander stehen können, und dass diese Verhältnisse eben wesentlich zu diesen Begriffen gehören und nur aus der Einsicht in ihre Entstehung erkannt werden können! Die Art- und Gattungsbegriffe werden zugestandenermassen aus den Begriffen von den Individuen gebildet. Aber wie soll diese Bildung geschehen, wenn man nicht weiss, wie die Begriffe von den Individuen entstanden sind? Ich sollte meinen, die Undurchführbarkeit und Lächerlichkeit der Vorschrift, in einer gegebenen Zahl von Individuen von dem Verschiedenartigen abzusehen und das Gemeinsame zusammenzufassen, könnte endlich allbekannt sein. Von dem einen Punkte hängt die ganze Möglichkeit der noch erwünschbaren und erforderlichen logischen Normen ab, dass Schritt für Schritt nachgewiesen wird, durch welche Reihe von ineinandergreifenden und einander ergänzenden und vervollständigenden Urtheilen der oben angegebenen Arten Begriffe von einzelnen Dingen mit ihren Eigenschaften entstehen. Diese sachliche Einsicht ist die fernere Aufgabe der erkenntnisstheoretischen Logik. Sie hat zu zeigen, was eigentlich seinem Begriffe nach das Individuelle ist, und in welchem Sinne es möglich ist, unbeschadet der Identität des Individuums, zu behaupten, etwas habe sich verändert und sei trotz dieser Veränderung dasselbe eine; und sodann, wie mehrfach unterscheidbares Individuelles die Einheit gewinnen kann, durch welche das Ding in Gegensatz zu seinen Eigenschaften und Thätigkeiten, seinen Theilen und Bestandtheilen tritt und sich von andern Dingen abgrenzt. Und das alles sind Leistungen der Kategorie der Nothwendigkeit und Möglichkeit. Dass diese Leistungen in praxi leicht wären, will ich mit nichten behauptet haben — die Geschichte der Begriffe mit ihren unzähligen Irrthümern zeigt, wie schwer es war —, aber dass in der That nur die erkannte Gesetzlichkeit in den Erscheinungen die Einheit des Dinges gewährt und es nach allen Richtungen hin abgrenzt, lässt sich begreiflich machen. Wen das Wunder nimmt, der weiss nicht, wie vielfach gesetzlicher Zusammenhang sein kann, und in wie viel bestimmten Relationen Nothwendigkeit und Möglichkeit und Unmöglichkeit

behauptet werden kann. Die Art- und Gattungsbegriffe bestehen nur in solchen Systemen gesetzlicher Zusammenhänge. Gewiss also muss ihre Erforschung wenigstens ansatzweise und vorläufig begonnen sein, wenn es gelingen soll, Dingindividuen zu unterscheiden, und ihre Vervollkommnung geht thatsächlich mit der Erforschung und Erkenntniss der Individuen Hand in Hand. Empirisch ist sie natürlich; die Erfahrungswissenschaften theilen sich in die Gebiete des realen Geschehens und lehren, wie viele und wie beschaffene Arten und Gattungen von Dingen und Eigenschaften es giebt. Aber diese Erfahrungen füllen das gleiche Schema logischer Begriffseinheit aus; ob aber mehrere und welche Einheitsarten existiren, darüber geben sie keine Auskunft. Denn es sind wiederum verschiedene Bedeutungen und Anwendungen der Nothwendigkeit, welche in verschiedener Weise eine unterscheidbare Mehrheit als Einheit zusammenhalten. Es ist also wiederum sachliche Einsicht, welche die Eigenschafts- und Thätigkeitsbegriffe von den Dingbegriffen, die Begriffe der räumlichen Dinge von denen der Ereignisse und Zustände, und unter den ersteren die Begriffe des blossen Stoffes, der Kunstproducte und der Organismen nach der Art ihrer inneren Structur und Einheit unterscheidet.

Es ist kein unwichtiges Ergebniss, dass diese Auffassung der Sache die metaphysische Hypothese von transscendenten Wesen, welche, in unmittelbarem Verkehre mit unserer Seele, diese zur Erzeugung von Empfindungen in der und der bestimmten Coexistenz und Succession anregen, entbehrlich macht. Mag oder möchte immerhin eine metaphysische Untersuchung die Annahme solcher Wesenheiten empfehlen, die Logik selbst, welche die sicherste Aufklärung gewähren, die Basis aller andern Forschungen abgeben soll, darf nicht in ihrer Haupt- und Kernfrage, d. i. der Erklärung des Begriffes vom Dingindividuum mit seinen Eigenschaften, auf eine metaphysische Hypothese angewiesen sein. Und die Hauptsache ist, dass die metaphysische Hypothese gar nicht im Stande ist, direct aus sich Sinn und Einheit des Urtheils zu erklären. Sie erklärt die in den Erscheinungen vorher schon constatirten Nothwendig-

keiten, welche allein den Sinn unserer Urtheile über Dinge und Ereignisse ausmachen durch Anknüpfung an ihre transscendenten Dinge und Ereignisse; aber sie bleibt mit ihrer Erklärung im Hintergrunde stehen; niemals lehrt sie diese Beziehungen des Nothwendigen und Möglichen in den Erscheinungen auffinden, sondern nachdem sie gefunden sind, giebt sie ihre Aufklärung über dieselben. Also muss doch die Logik mit ihrer Lehre von den Methoden, wie Causalzusammenhang aufgefunden wird, und — worauf diese allein sich stützen — mit ihrer Lehre von den kategorialen Functionen, den Denkbestimmungen, welche aus dem Wesen des Bewusstseins fliessen, allen Bewusstseinsinhalt tragen und durchziehen und so erst aus dem Chaos von Sinnesdaten die Welt wirklicher Dinge und Ereignisse machen, vorangehen; also bestimmt sich auch allein aus ihr der Sinn des Urtheils. Nur wenn wir genau wissen, wie aus einzelnen Daten die feste Einheit eines Dinges wird, lässt sich ermessen, was es heissen soll, und wie etwa darüber gestritten werden, wie es bewiesen und wie widerlegt werden kann, dass z. B. Fritz den Husten bekommen hat, dass die Erde rund und keine Scheibe, dass die Katze ein Säugethier und kein Vogel ist u. dgl. Natürlich sind es eben jene nachgewiesenen resp. nachzuweisenden Wege der Begriffsbildung, auf welchen erkannt wird, ob in einer und in welcher der bestimmten Weisen des Nothwendigen oder Möglichen und Unmöglichen eine Erscheinung resp. ein schon geeinter Complex von solchen zu dem einen Ganzen jenes Dinges gehört, es zusammen mit den andern, welche schon bei diesem Namen als zusammengehörig gedacht werden, ausmacht. Natürlich soll das kein Recept sein, um vorgelegte Fragen leicht und sicher zu entscheiden; was über die Begriffsbildung gesagt worden ist, kann ein so thörichtes Missverständniss nicht aufkommen lassen, aber es ist ein sicheres Mittel, vielen sonst unvermeidlichen Missverständnissen und Fehlschlüssen zu entgehen, auf welchen eine grosse Zahl unlösbarer Fragen und Controversen beruht, sich vor leeren Tautologien und Redensarten und vor Cirkelerklärungen zu bewahren und auf dem richtigen Wege

wissenschaftlicher Untersuchung diejenigen Punkte ausfindig zu machen, von denen die schliessliche Lösung abhängt, also zu erkennen, welcher Dinge Unkenntniss z. Z. eine befriedigende Lösung unmöglich macht. Und die vorgetragene logische Einsicht selbst lehrt, dass auch die obigen Vorschriften nicht wie ein Universalmittel in Anwendung gebracht werden können. Denn wenn sie uns auf die Wege der Begriffsbildung und auf die Methoden, wie causaler Zusammenhang entdeckt werden kann, verweisen, so ist zugleich damit gesagt, dass nur die Vertrautheit mit der Eigenart des Materials und seine vollständige Beherrschung zum Ziele führen kann. Aber die umfassendsten Detailkenntnisse können bekanntlich vor falschen Wegen und logischen Missverständnissen nicht schützen, sobald die Untersuchung sich über die vorbereitenden Stadien der Materialsammlung erheben will, und so wird die logische Lehre, natürlich am Material begriffen und an ihm zur vollen Klarheit gebracht, ihren Charakter als einer Norm, d. i. als leitenden Gesichtspunktes und als massgebender Erkenntniss von der Natur des erstrebten Zieles stets bewähren.

Aber vielleicht soll die Kunst, richtig zu schliessen, welche vorzugsweise als subjective Denkthätigkeit angesehen zu werden pflegt, auf lehr- und lernbaren Regeln beruhen. Allein schon an kleinen Kindern lässt sich beobachten, wie feine und complicirte Schlüsse sie oft mit überraschender Präcision vornehmen, richtig oder falsch, genau so, wie die Begriffe von den Dingen in ihrem Kopfe aussahen. Wer falsch schliesst, thut es deshalb, weil die Vorstellungen, wie sie gerade in seinem Kopfe auftreten, wirklich die grossen Verschiedenheiten, die unter den betreffenden Dingen vorhanden sind, nicht enthalten, sondern Identität zeigen, weil sie wirklich so viel Ungehöriges zusammengemengt haben, dass die Identität, die wir erkennen, in ihnen nicht hervortritt, und weil sie die widersprechenden Momente, die wir erblicken, wirklich nicht in sich tragen. Wem die Begriffe, mit denen er operirt, vollständig klar und durchsichtig sind, der wird in seinen Operationen gewiss keinen falschen Schluss machen. Auf jene Begriffe also, d. i. auf die Erkenntniss des

ganzen Weges, wie sie aus ersten Ansätzen sich entwickeln und allmälig ihre Momente zum Ganzen zusammenschliessen, kommt Alles an. Es ist also ganz unmöglich, in dem blossen Acte des Schliessens selbst gewisse Vorsichtsmassregeln oder Kunstgriffe anzuwenden, welche die Richtigkeit des Ergebnisses verbürgen könnten. Der Act des Schliessens selbst ist immer und überall die einfachste schlichteste Anwendung des Identitätsprincips, und was die Logik dabei nutzbringend lehren kann, ist wiederum die sachliche Einsicht, dass in der Conclusio absolut nicht mehr erschlossen werden kann, als in den verbundenen Prämissen steckt — wozu immer noch die Neigung vorhanden ist — und wie das identische Moment, d. i. der sogen. Mittelbegriff, sich zu den beiden andern Begriffen verhält. Ist dieses begriffliche Verhältniss klar, so spricht die Conclusio den wahrgenommenen Sachverhalt aus, wie jedes andere Urtheil einen solchen ausspricht, und falsch zu schliessen ist eine Unmöglichkeit.

Das sind die Normen des Denkens, durch welche es gelingen soll, die gegebenen Erscheinungen zu objectiv gültigen Begriffen von Dingen und Ereignissen, Eigenschaften und Thätigkeiten zu gestalten und in dem durchgängigen inneren Zusammenhange derselben — sonst wären sie eben nicht richtig, nicht objectiv gültig gebildet —, endlich die Einheit des Ganzen dieser Welt zu erfassen. Aber es giebt noch andere Urtheile, und die Logik hat alle denkbaren Arten, einem Subjecte ein Prädicat hinzuzufügen, zu erklären. Es war das Gegebene der Erscheinungen, welches durch die kategoriale Function zu den Einheiten individueller Dinge und Ereignisse und zu den Art- und Gattungsbegriffen von solchen gestaltet wurde. Sie sind Inhalt des Bewusstseins. Aber dieses Bewusstsein wäre eine Undenkbarkeit, wenn es wirklich ausschliesslich darin bestehen sollte, dass ein Ich diese Welt mit seinem Denken umfasste und zum Objecte hätte. Das Denken selbst wäre mehr ein Geschehen als ein Thun, und zwar ein unbegreifliches, wenn nicht von innen her, aus dem Mittelpunkte des Ich lebendiges warmes Gefühl den Antrieb bildete. In der That erschöpft

sich die Existenz der Dinge nicht in dem, was sie objectiv für unser Empfinden und Denken sind, denn auch dies gehört wesentlich zu ihrer Natur, dass sie als Inhalt des Bewusstseins auch in das Innere aufgenommen werden und dort ihren Platz, von daher die Bestimmungen ihres Werthes oder Unwerthes erhalten. Mag das Gefühl in einem bestimmten Sinne subjectiv genannt werden, es ist deshalb dem Causalitätsprincip nicht entnommen, und von dem Wesen der Dinge und Ereignisse selbst hängt es ab, dieses selbst offenbart sich darin, dass sie in dem fühlenden Ich Lust oder Unlust bestimmter Art hervorbringen. Der Effect ist freilich nicht immer derselbe, aber wenn er auch durch die Veränderlichkeit und durch die individuellen Eigenthümlichkeiten des Empfangenden mitbedingt ist, so ist doch dadurch die Gesetzlichkeit dieser Einwirkung und die Bestimmtheit des Antheils, welchen die Natur des einwirkenden Dinges an dem Gesammteffect hat, nicht aufgehoben. Die ganze objective Welt ist irgendwie, wenn auch in unzähligen Abstufungen und Vermittlungen, Object des Gefühls und des Willens, und geht, indem sie in das Innere des Subjects aufgenommen wird, durch dieses Medium hindurch und trägt die Signatur, die ihm da angeheftet wird, als gut oder übel, schön oder hässlich, nützlich oder schädlich, geliebt und geehrt oder gehasst und verachtet, gewollt und seinsollend oder nicht gewollt resp. verabscheut und nicht seinsollend u. dgl. Nun ist zwar nichts leichter, als im Interesse objectiver Erkenntniss von diesen Bestimmungen gänzlich zu abstrahiren, namentlich wenn die Gefühlsreaction selbst keine objectiv gültige ist, d. h. nicht aus dem Wesen des Bewusstseins selbst hervorgeht, sondern den individuellen Geschmacksrichtungen angehört; es ist nichts leichter, als dies, und es ist auch nothwendig. Aber wir haben hier den Fall in's Auge zu fassen, dass gerade diese Bestimmungen der Dinge, welche aus unserem Gefühle und Willen stammen, zum Ausdrucke gebracht werden sollen, und da handelt es sich zum Verständnisse des Urtheils um die Einsicht in den dargelegten Sachverhalt. Aus einer anderen Sphäre, als diejenige ist, aus der die Merkmale und Bestand-

theile des objectiven Dinges und Ereignisses stammen, wird ein Prädicat hinzugefügt; und man muss verstehen, in welchem Sinne dieses eben zu dem objectiven Dinge nicht gehört, und in welchem Sinne es doch wieder als seine Eigenschaft gelten muss, solche Wirkungen auszuüben.

Es kann Wunder nehmen, dieses einfache Verhältniss hier erörtert zu finden, aber man muss wissen, wie oft in unseren Bezeichnungen und Prädicaten der Dinge sich Andeutungen von Werthschätzungen finden und wie oft diese bald den objectiven Bestandstücken und Eigenschaften eingereiht, bald, als hätten sie gar nichts mit den Dingen selbst zu thun, ganz von ihnen getrennt und wie ein völlig selbständiges Product der Seele angesehen werden, um die Bedeutung obiger Erklärung des Sachverhaltes für die Praxis anzuerkennen.

Und endlich kann das Denken in allen seinen Producten, — Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, — sich selbst, seine eigene That herauserkennen. Die Denkthätigkeit als solche, in dem Producte enthalten, ist ein wesentliches Bestandstück von ihm und kann als solches von ihm ausgesagt werden — ein Prädicat, welches nur der Reflexion seine Existenz verdankt, weshalb es Reflexionsprädicat genannt werden kann. Statt weiterer Ausführung seien nur einige Beispiele angeführt. Dass Hund ein Begriff, dass „der Hund ist ein Thier" ein Urtheil ist, gehört hierher. Auch die Dinghaftigkeit, oder mit anderen Worten der Charakter eines Etwas als eines Dinges gehört nicht zum sinnfällig Gegebenen, sondern ist Arbeit des Denkens. Auch dass Etwas ein Gedanke, dass es gedacht, dass es Bewusstseinsinhalt ist, ist dieser Art. Und endlich ist auch die Wahrheit und Wirklichkeit des Denkproductes ein Prädicat, welches das Denken in der Reflexion auf sich selbst und auf seine bestimmte Bethätigung in dem gegebenen Falle ertheilt. Das will ich hier nicht verfolgen, aber die Eigenart und Sonderstellung dieser Prädicate dürfte einleuchten, und wessen Denken sich nicht auf die Data und die Kunstgriffe seines Handwerks beschränkt, der wird wohl wissen, wie viel unlösbare Schwierigkeiten aus der Unklarheit dieser Prädicate, wenn sie zu Schlüssen verwendet

werden, herkommen und wie viel praktischen Werth demnach die Einsicht in ihren wahren Sinn und in ihr Verhältniss zu ihren Subjecten hat.

Das sind die berühmten „Normen“ des Denkens. Die Anwendung geschieht so, wie jede allgemeine Erkenntniss alle Specialarbeit auf demselben Gebiete leitet und beherrscht und jedes ihr widersprechende Resultat eo ipso als falsch charakterisirt und solches überhaupt nur durch psychologisch zu erklärende Acte des Verwechselns und Uebersehens, des Nichtherauserkennens des Allgemeinen im Besondern und des zeitweisen Vergessens u. dgl. als möglich denken lässt, also ganz ebenso, wie die allgemeinsten arithmetischen und geometrischen Sätze sich bei jeder einzelnen Arbeit dieser Art von selbst anwenden, und wie jede allgemeine Erkenntniss — so lange ihre Unerschütterlichkeit feststeht — von den Eigenschaften des Stoffes oder der organischen Wesen oder speciell der Thiere oder vom Wesen des Rechtes oder von den Grundgesetzen der Sprache oder einer bestimmten Sprache alle Einzelforschung auf diesen Gebieten beherrscht, ohne dass irgend ein besonderer Act der Application nöthig oder auch nur möglich wäre.

Wenn die Normen des Denkens nicht ebenso inhaltliche Erkenntnisse sind (von allem Bewusstseinsinhalt; nur auf andere Weise gewonnen, als die oben als Beispiel genannten), so ist nicht abzusehen, wie eine Application stattfinden soll. Und eben daher ergiebt sich auch mit unaufhaltsamer Consequenz der vorgetragene Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit. Wenn die Normen des Denkens nicht eben das Denken selbst sind, sondern etwas Anderes als dieses, und von aussen an dasselbe herangebracht werden sollen, und wenn die Wirklichkeit nicht die (normalen) Daten sind, welche oder wenn und insofern sie von dem Denken ergriffen und zur Welt der Dinge und Ereignisse gestaltet worden sind und wenn nicht dieses Resultat die erkannte Wahrheit ist und ihr Gegensatz, der Irrthum, eben nur Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit des Denkens resp. des nöthigen Materials (Erk. Log. S. 110 ff. 654—669), so kann es keine Normen des Denkens geben. Und natürlich ist

alles dies von meinem Begriffe des Bewusstseinsinhaltes und dem der Empfindung (Erk. Log. S. 64. 65) abhängig. Wenn die Materie „eine Vorstellung“ im gemeinen Sinne des Wortes genannt wird, so ist damit der vulgäre Begriff der Seele zugelassen, welche als immaterielle Substanz von den materiellen Substanzen, welche ausser ihr sein sollen, räumlich unterschieden wird und die Vorstellungen sind in dieser Seele, wodurch eine Erkenntnisstheorie herbeigeführt werden muss, welche die obigen Begriffe von Wahrheit und Wirklichkeit und von den Normen des Denkens ausschliesst; ist die Materie aber „Bewusstseinsinhalt“ und ist es durch diesen Begriff möglich, jene Grenze zwischen der Seele und den körperlichen Dingen ausser ihr aufzuheben, so sind in den resultirenden Begriffen der Wahrheit und Wirklichkeit und der Normen des Denkens die Skepsis sowohl, wie die Theorien des Materialismus, des dualistischen Realismus und des subjectiven Idealismus überwunden [1]).

---

[1]) Die Darstellung der Kantischen Lehre von Kurd Lasswitz („Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit etc.“. Berlin 1883) zeigt einen Standpunkt, welcher meinen erkenntnisstheoretischen Ausführungen nahe verwandt ist, weshalb es mir zur besonderen Freude gereicht hat, dass sie von den Preisrichtern Wundt, Heinze und Laas gekrönt worden ist. Das spreche ich deshalb aus, nicht nur weil ich mich der Uebereinstimmung freue und sie mir zur Ehre rechne, sondern auch weil ich in dem Urtheile der Preisrichter eine Bestätigung meiner Ansicht von dem engen Zusammenhange meiner Lehre mit dem echten und consequenten Kantianismus (welcher sich von dem sogen. Neukantianismus bedeutend unterscheidet) finde, und endlich um Lasswitz' meisterhafte Darstellung auch meinen einschlägigen Gedanken zu gute kommen zu lassen. Da L. bereits 1879 in einer Recension meiner Erk. Log. seine Uebereinstimmung mit meiner Lehre betont hat, und zwar in einer Art, welche bewies, dass sein Denken sich schon längst in gleicher Richtung bewegt hatte, und da schon durch diese Richtung, in welcher auch seine Auffassung Kant's liegt, ein erheblicher Unterschied der letzteren von der Krause'schen gegeben ist, so muss mir natürlich Classen's absolut nichtige Beschuldigung, L. habe an Krause's „Populärer Darstellung etc.“ ein „Plagiat“ begangen, um so lächerlicher erscheinen.

Dieses „Collegium logicum“ lehrt also nicht „hinschleichen die Gedankenbahn“, sondern es findet den rechten Pfad und lehrt die Abwege, die in's Leere führen, als solche zu erkennen. Die Gedankenbahn, auf welcher der Heranwachsende sich findet und welche er in der Praxis des Lebens und in seinem Berufe wandelt, ist breit und plan nur eben an dieser Stelle, wo die allgemein acceptirten überlieferten Begriffe für die Bedürfnisse des Lebens unmittelbare Anwendung finden, aber darüber hinaus wird sie zum schmalen unkenntlichen Pfade, der sich bald ganz zu verlieren scheint. Und doch liegen in den überlieferten Begriffen und in den Bedürfnissen des Lebens selbst für jeden tiefer Denkenden und tiefer Fühlenden die unvertilgbaren und unwiderstehlichen Antriebe, nicht bloss auf der kurzen breiten Strecke, die im Tageslicht liegt, sich aufzuhalten, sondern weiter und immer weiter zu gehen. Aber alles Bemühen und Suchen ist vergeblich, wenn wir sorglos in den ausgetretenen Gleisen dahin wandern, bis wir uns plötzlich von Schwierigkeiten aller Art umringt sehen; von Anfang an, noch wenn der breite Weg im hellen Tageslicht bequemen Spielraum bietet, muss die richtige Direction gesucht und festgehalten werden.

Mag's immerhin lächerlich scheinen, alle die unmissverständlichsten Aeusserungen im täglichen Leben, wenn wir einander Gutentag sagen, das Wetter tadeln oder das Getränk loben, durch eine lange Reihe complicirter Urtheilsvorgänge, deren wir uns nie bewusst geworden sind, zu erklären, deren Endglieder jene nunmehr erst in ihrer inneren Structur und in ihrem Verhältnisse zu allen möglichen Prädicaten klar erkannten Begriffe sein sollen, doch ist, wie auch in der Optik, die Erklärung der gewöhnlichen Vorgänge, welche überaus einfach und natürlich scheinen und nie zu Bedenken Anlass gaben, das einzige Mittel, um die schwierigen Fälle widersprechenden Scheines zu erklären. Und die Erklärungen der Optik sind gewiss nicht minder complicirt und dem gemeinen Bewusstsein fremd, als die Erklärung des eigentlichen Sinnes der Urtheile und der Begriffsbildung, welche die Logik bietet. Und wenn die Theorie

der Optik es ermöglicht, sowohl der natürlichen Unvollkommenheit des Organes, als auch individuellen Mängeln desselben durch kunstreiche Einrichtungen zu Hülfe zu kommen, so sind es die dem gemeinen Bewusstsein fremden und schwierigen Abstractionen und Analysen der Logik, welche durch die Einsicht in alle Begriffs- und Urtheilsbildung ein Weniges tiefer zu sehen befähigen, als sonst möglich ist, und viele Missverständnisse zu vermeiden lehren.

Greifswald. W. Schuppe.

Ueber Erkenntniss a priori und a posteriori und ihr Verhältniss zum Causalitätsproblem.

Die Frage nach der Erkenntniss a priori und a posteriori ist zwar schon eine alte Streitfrage und hat sich in verschiedener Weise abgespiegelt in den neben einander herlaufenden Entwicklungsreihen der Rationalisten und Empiristen; sie hat vor Allen bei KANT eine ausgedehnte Behandlung gefunden, trotzdem kann man nicht behaupten, dass sie endgiltig gelöst sei. Wenn ich mich an diese Frage heranwage, so möchte ich weniger eine Lösung derselben geben, als vielmehr feststellen, worin denn eigentlich der Unterschied beider Erkenntnissarten wurzeln soll. Eine deutliche Feststellung des Problems ist ja eine halbe Lösung desselben.

Die Ausdrücke: „a priori" und „a posteriori" sind freilich möglichst schlecht gewählt und hatten auch ursprünglich eine andere Bedeutung. „A priori", aus dem Aristotelischen Gedankenkreise stammend, bezeichnet die Erkenntniss aus der Ursache im Gegensatz zum a posteriori, der Erkenntniss aus der Wirkung. Hier haben diese Ausdrücke ihre Berechtigung als Bezeichnung von Erkenntnissen eines Nachfolgenden aus einem Vorhergehenden oder umgekehrt. Bei der jetzigen Bedeutung dieser Ausdrücke aber handelt es sich nicht um den Schluss aus der Ursache auf die Wirkung oder umgekehrt, sondern um die Erkenntnissart überhaupt. Hier sind diese Ausdrücke schlecht angewandt und geben besonders zu dem Missverständnisse Veranlassung, als ob eine Erkenntniss des

Objects in der Erkenntniss a priori dem Objecte selbst voranginge, in der Erkenntniss a posteriori dem Objecte erst nachfolgte. Es hat dies eine Trennung von Erkenntniss und Gegenständen zur Folge, als gäbe es Erkenntniss ohne Gegenstände und Gegenstände ohne Erkenntniss derselben, d. h. ohne dass sie irgendwie erkannt sind. In abstracto freilich ist ja diese Trennung ganz berechtigt; ich kann nur darauf reflectiren, dass ich einen Gegenstand oder einen Inhalt erkenne, ganz abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst, und ich kann nur auf die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst reflectiren und ganz davon absehen, dass, um von diesem bestimmten Gegenstande überhaupt nur reden zu können, schon eine irgendwie geartete Erkenntniss desselben vorausgesetzt ist. Von einer Erkenntniss zu sprechen aber, die gegeben sein soll, ohne die Erkenntniss eines Gegenstandes, eines Inhaltes überhaupt zu sein, ist vollständig widersinnig und undenkbar. Ebenso undenkbar ist aber ein Gegenstand, ein Inhalt, der vorhanden, also im Bewusstsein gegeben sein soll und doch nicht erkannt. Soweit mir ein Inhalt gegeben ist, soweit ist er erkannt, wie könnte ich denn sonst behaupten, dass er gegeben sei, wenn er von mir gar nicht gekannt, also mir nicht gegeben wäre. Man wird zwar dagegen einwenden, dass zwischen „Gekanntsein" und „Erkannt-werden" ein grosser Unterschied sei; aber wenn man auch diesen Unterschied zugiebt, dann ist dieser Unterschied doch nur ein gradueller. Gekannt ist dann jeder irgendwie mit noch so wenig Bestimmtheit erkannte Gegenstand, erkannt nur der in seinen wichtigsten Beziehungen klar und deutlich gekannte Gegenstand. Gekannt ist auch das oberflächlichst Erkannte, erkannt nur das gründlich Gekannte. Es kann also der Unterschied der Erkenntniss a priori und a posteriori nicht in einem Vorhergehen oder Nachfolgen der Erkenntniss in Bezug auf den Gegenstand liegen, diese ist vielmehr immer zugleich mit und in dem Erkenntnissobjecte gegeben.

Dennoch soll es einen Unterschied zwischen Erkenntniss a priori und a posteriori geben. Worin besteht derselbe? Das

ist nun freilich nicht so leicht gesagt. Es giebt da eine ganze Stufenreihe von Meinungen vom starrsten Rationalismus bis zum skeptischesten Empirismus hin. Es wird daher am besten sein, nur die Extreme in's Auge zu fassen.

Für den strengen Rationalisten, wie z. B. Leibnitz im Principe einer war, liegt alle Erkenntniss in der Natur des geistigen Wesens, entwickelt sich aus ihm selbst heraus, ohne äussere Einwirkung; alle Erkenntniss ist bedingt durch die geistige Organisation allein, und dieses Gegebensein einer Erkenntniss schon durch die geistige Organisation allein ohne Gegenstand ist das, was man in der Regel unter dem Ausdrucke „a priori“ versteht.

Für den strengen Empiristen hingegen giebt es überhaupt gar keine solche Erkenntniss. Für diesen, wie z. B. für Locke und Hume, ist die Seele eine tabula rasa, in die Alles durch die Empfindung hineinkommt. Hier folgt keine Erkenntniss aus dem Wesen des Geistes oder der geistigen Organisation, weil die Seele hier gar kein bestimmtes Wesen hat, weil ihr alle ursprüngliche Organisation fehlt. Hier ist die ganze Erkenntniss mit dem Dinge, dem Gegenstande und seinen Beziehungen gegeben und die Seele hat nichts weiter zu thun, als dieser Entwicklung der Dinge in ihr zuzusehen. Daher gilt auch Alles nur für den einzelnen erkannten Gegenstand und es giebt eigentlich streng genommen keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, da alle Allgemeinheit aus den einzelnen Gegenständen erst abstrahirt wird, daher subjectiv ist, und sich nach den einzelnen Gegenständen richten muss, nicht aber diese nach ihr. So leiten offener oder versteckter Weise die Anhänger der Erkenntniss a priori, die Rationalisten, alle ihre nothwendigen und allgemeinen Erkenntnisse aus dem Wesen der Seele her. Die Empiristen aber, die Anhänger der Erkenntniss a posteriori, leiten alle Erkenntniss von Einwirkungen ab, die auf die Seele stattfinden, d. h. von den einzelnen wahrgenommenen Dingen. Diese sind aber der Seele ursprünglich fremd, und es verbleibt daher der Seele als wahres Eigenthum nur das Gefühl einer ganz unmotivirten Nothwendigkeit und

Allgemeinheit ihrer Erkenntnisse, die mit den einzelnen Dingen gar nichts zu thun haben kann.

Wird nun auch die Transcendenz der Seele (des Subjects) und der Dinge (des Objects) geleugnet, so bleibt immer noch in der Immanenz der Gegensatz dessen bestehen, was früher der Seele zugeschrieben wurde (und wird mit Rücksicht darauf die Erkenntniss a priori genannt), und dessen, was früher den auf sie einwirkenden Dingen zugeschrieben worden ist (und dieses letztere ist dann die Erkenntniss a posteriori).

Von diesem versteckt metaphysischen Standpunkte aus ist allein der Kampf der Empiristen und Rationalisten zu verstehen möglich.

Die Empiristen weisen darauf hin, dass in der Wahrnehmung selbst niemals die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Verknüpfung wahrnehmbar sei; dass in der Wahrnehmung nur ein in räumlichen und zeitlichen Beziehungen gegebener Inhalt vorhanden sei, dass aber in diesen räumlichen und zeitlichen Beziehungen niemals die Nothwendigkeit derselben ebenfalls wahrgenommen werden könne. Wenn ein bestimmter Stein auf einen bestimmten Fleck der Erde fällt, dann habe ich eine Aufeinanderfolge von Gesichtsempfindungen, gewisse räumlich-qualitative Bestimmungen des Steines und seiner Umgebung, aber die Nothwendigkeit, dass dieser Stein zur Erde fällt und dass jeder andere Stein unter gleichen Verhältnissen auch zur Erde fallen wird, ist mir in der genannten Wahrnehmung oder eigentlich in den genannten Wahrnehmungen nicht gegeben. Es ist nur das Fallen, nicht aber das Fallen-müssen, am allerwenigsten ein zukünftiges Fallen-müssen für mich wahrnehmbar. Woher kommt also — das ist die grosse noch immer nicht gelöste Frage — die Nothwendigkeit der Verknüpfung in die Natur und woher nehmen wir die Berechtigung, von dem, was einmal oder auch tausendmal gegolten, eine stete, nicht zu verrückende Geltung für alle Zukunft in Anspruch zu nehmen? Die Empiristen finden auf diese Frage keine genügende Antwort. Es ist in der That von ihrem Standpunkte aus keine allgemeine Nothwendigkeit des

Geschehens vorhanden. Die Erwartung, dass unter gleichen Verhältnissen Gleiches eintreten werde, die Gewohnheit, gewisse Daten in bestimmten räumlichen und zeitlichen Beziehungen wahrzunehmen, der Trieb, zu verallgemeinern, d. h. eben das einmal oder mehrmals giltig gewesene als für alle Fälle giltig anzusehen? Alles dieses können vom empiristischen Standpunkte aus nichts mehr als subjective Zustände sein, ein subjectives Verhalten des Verstandes oder Geistes überhaupt, das in den Dingen selbst in der Wahrnehmungswelt keine Begründung findet. Nicht nur, dass die Gewohnheit, etwas in bestimmten Beziehungen wahrzunehmen, die subjective Erwartung, dass unter ähnlichen Verhältnissen Aehnliches vor sich gehen werde, nicht die geringste Berechtigung oder Gewähr bietet, dass diese Beziehungen auch wirklich allgemein geltende und stets eintretende sind, so ist auch nicht einmal die geringste Wahrscheinlichkeit daraus abzuleiten möglich, dass etwas, das bisher ohne Ausnahme auf einander gefolgt ist oder mit einander verknüpft war, auch wieder auf einander folgen oder mit einander verknüpft sein werde, oder dass etwas, das bisher sich ähnlich verhalten, sich auch weiterhin ähnlich verhalten werde.

Denn daraus, dass ich etwas erwarte oder an eine Aufeinanderfolge gewöhnt bin, folgt nie, dass dieses Erwartete oder Gewöhnte auch eintreten werde. Und daraus, dass zwei Vorgänge ähnlich sind oder so und so vielmal auf einander gefolgt sind, folgt eben weiter nichts, als dass sie ähnlich sind oder so und so vielmal auf einander gefolgt sind; aber in der Aehnlichkeit zweier Vorgänge ist nichts enthalten, das mit Nothwendigkeit auf ein ähnliches Verhalten derselben in der Zukunft hinweisen würde, und in der hunderttausendmaligen Aufeinanderfolge ist doch nichts enthalten, das auf eine noch weitere Aufeinanderfolge hinweisen könnte. Dabei ist noch ganz ausser Acht gelassen, ob denn überhaupt die Aehnlichkeit und selbst die Aufeinanderfolge zur Wahrnehmung, zur Welt der Dinge gehöre, ob nicht vielmehr nur die ähnlichen Dinge, die aufeinanderfolgenden Bewusstseinsdaten selbst, nicht aber ihre Aehnlichkeit und Aufeinanderfolge wahrzunehmen sei. Diese

müsste ja eigentlich der consequente Empirist von der Wahrnehmung ausschliessen, ebensogut wie er die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Geschehens vom Wahrgenommenen ausgeschlossen hat. Es wäre freilich sehr die Frage, ob, wenn man auf diese Art alle subjectiven Beziehungen von dem Wahrgenommenen ausschliessen wollte, nicht anstatt der objectiven Welt der Dinge vielmehr eine Anzahl abstracter Sinnesqualitäten übrig bliebe, die eben erst durch gewisse sogenannte subjective Beziehungen überhaupt zu Dingen werden.

Doch sei dem, wie ihm wolle, so ist doch nicht einmal die Gewohnheit oder Erwartung, aus der Aehnlichkeit von Dingen oder Ausnahmslosigkeit von Aufeinanderfolgen zu erklären: Denn in diesen Aehnlichkeiten und Aufeinanderfolgen ist nicht nur keinerlei Art von Nothwendigkeit und Allgemeinheit, sondern auch keine Erwartung derselben gegeben, noch auch die Gewohnheit, Aehnliches zu erwarten, darin enthalten. Auch eine solche Erwartung oder Gewohnheit ist ein ganz neues Element, das auf eine gar nicht weiter zu erklärende Weise mit den Wahrnehmungs- und Vorstellungsvorgängen verbunden ist, ohne auch nur vom Standpunkte des sogenannten Empirismus die geringste logische Berechtigung dazu zu haben. Vom empiristischen Standpunkte aus kann man eben nur constatiren, dass sich bisher mit allen Vorgängen die Erwartung, Gewohnheit, Ueberzeugung verbunden habe, dass in ähnlichen Fällen auch wieder Aehnliches vor sich gehen werde, ohne dass dadurch ausgeschlossen wäre, dass einmal diese Gewohnheit, Erwartung oder Ueberzeugung aufhören könnte; so dass dann auch eine millionenmalige Aufeinanderfolge von Bewusstseinsdaten oder eine noch so grosse Aehnlichkeit der Vorgänge gar keine Erwartungen oder Ueberzeugungen für die Zukunft erwecken würde, wobei wir dahingestellt sein lassen wollen, ob ein solcher erwartungsloser Zustand des Menschen überhaupt denkbar ist.

Der Empirist kann also nur behaupten, dass vorläufig die Ueberzeugung herrscht, dass sich die Welt auch in der Zukunft ähnlich verhalten wird wie bisher, dass in ihr der Vergangenheit

analoge Successionen und Coexistenzen von Thatsachen stattfinden werden; er kann aber niemals behaupten, dass diese Successionen und Coexistenzen nothwendig die Erwartung erregen werden auch ihrer zukünftigen Succession und Coexistenz, denn das hiesse die causale Nothwendigkeit wieder in die Wahrnehmung einschmuggeln, nachdem man sie früher offen aus derselben verbannt. Es müsste ja dann die nothwendige Wirkung der Coexistenzen und Successionen sein, diese Erwartung oder Ueberzeugung hervorzurufen. Er kann also nicht erklären, wie so es denn zu einer solchen Ueberzeugung überhaupt kommt, sondern er muss sie als eine eben vorhandene Thatsache wie alle andern nur constatiren, dennoch muss er die Unmöglichkeit des Weltbestandes und des Denkens der Welt ohne nothwendige causale Beziehungen zugeben, denn ohne Causalität giebt es keine Erwartung einer Zukunft und das Denken ohne zukünftige Erwartungen ist unmöglich, weil mit der Zukunft auch ihr Gegensatz, die Vergangenheit, aufhören müsste. Auch die Vergangenheit hätte ja dann nur Geltung als eine Gegenwart, sie wäre nur gegenwärtiges Bewusstseinsdatum ohne ihren Gegensatz zur Zukunft. Ein Denken aber, das sich rein in der Gegenwart bewegt, ist auf seinem Nullpunkte angelangt. Und die Welt selbst hat ja doch nur Bestand, insofern sie aus erwarteten zukünftigen Causalbeziehungen, eben den Dingen der Welt besteht. Mithin muss der Empirist zugestehen, dass ohne Causalität Alles unmöglich und undenkbar wird, ohne diese selbst zu erklären, ja ihr auch nur einen Platz in seiner consequenten Denkweise einräumen zu können.

Für den Rationalisten hingegen, zu dem wir nun hinüberspringen wollen, besteht Kenntniss, Wissen und Wahrheit nur in dem ursprünglich Nothwendigen und Allgemeingültigen. Da nun im Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht zu finden ist, so ist auch nicht der Inhalt, sondern die Denk- oder Bewusstseinsbeziehungen, in welchen der Inhalt gegeben ist, der Ausgangspunkt der Rationalisten. In diesen Denkbeziehungen ist nun natürlich die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit eingeschlossen.

Aber wenn auch zugestanden wird, dass das Denken stets den Stempel der Nothwendigkeit an sich trägt, dass jeder Denkprocess als solcher im Augenblicke seines Vollzogenwerdens mit Nothwendigkeit vollzogen erscheint, so ist damit noch immer nicht erklärt, wie so denn diese Denknothwendigkeit des Subjects maassgebend sein soll für das Object, weswegen die Wahrnehmungswelt sich willig fügen soll dem Denken und seinen Beziehungen. Mag es immerhin unumstösslich richtig sein, dass das Denken ein Denken in nothwendigen Beziehungen ist, dass jedes Denken nur nach ihm immanenten nothwendigen Gesetzen erfolgt, was hat — frägt man — das Fallen eines Steines, oder das Wogen des Meeres, oder das Leuchten der Sonne damit zu thun? Fällt der Stein etwa deswegen nach einem nothwendigen und allgemeinen Gesetze zur Erde, weil ich so nach nothwendigen Gesetzen ihn denken muss? Wo und weswegen soll diese Nöthigung für den Stein vorhanden sein, sich nach meinen Denkgesetzen zu richten. Diese Frage kann der Empirismus mit Recht an den Rationalismus richten. Um darauf eine Antwort geben zu können, stehen dem Rationalisten zwei Wege offen: entweder die Dinge der Wahrnehmungswelt aus den Denkbeziehungen, den ursprünglichsten Begriffen, den Kategorien zu entwickeln, oder aber diese Dinge für Schein zu erklären, der nur soweit Wahrheit und Wirklichkeit besitze, als er in Denkbeziehungen begrifflich auflösbar ist. Im ersten Falle wird die Nothwendigkeit des Denkens und der Kategorien übertragen auf die Dinge selbst. Denn werden diese begrifflich aus den Kategorien, den ursprünglichen nothwendigen Denkbeziehungen heraus entwickelt, dann wird die Nothwendigkeit des Denkens in die Dinge hineingebildet, die sich aus nothwendigen Denkacten entwickelnde Wahrnehmungswelt wird selbst nothwendig. Ein solcher Versuch wurde durch die Hegel'sche Philosophie gemacht, der Versuch, den Stoff des Denkens aus dem Denken selbst zu entwickeln. Aber solche Versuche müssen scheitern, sobald man vorher überhaupt eine Scheidung in Denkbeziehung und Denkstoff, in Kategorien und Materie der Empfindung, in Verstand und Sinnlichkeit auch nur stillschwei-

gend zugelassen hatte. Denn war aus dem Denken vorher jeder Inhalt, jeder Stoff entfernt worden, wie sollte nun aus diesem sogenannten reinen Denken der Stoff entwickelt, die Welt ihrem Inhalte nach aufgebaut werden? Es war das nur möglich, indem man versteckter Weise in das reine Denken, in die reinen Begriffe schon einen Inhalt mit herübernahm und so das scheinbar und künstlich entwickelte, was eigentlich schon stets vorausgesetzt war. Aber auf diese Art wurde zum grossen Theil nicht die gegebene, sondern eine künstliche Welt mit künstlicher Nothwendigkeit construirt.

Erklärt der Rationalist aber die Welt der Dinge für Schein, soweit sie nicht in reine Denkbeziehungen auflösbar ist, so hat zwar die Erklärung der Nothwendigkeit innerhalb der Denkbeziehungen natürlich, wie früher, keine Schwierigkeit, aber diese entsteht nun für die Welt des Scheines. Denn diese Welt des Scheines ist nun einmal da und durch das hartnäckigste Leugnen nicht fortzuschaffen. Es bleibt also wenigstens zu erklären übrig, wie dieser Schein entsteht. Das ist aber nicht möglich, weil ja eben dieser Schein für das Unwahre, Unbegreifliche erklärt wurde, für den in Denkbeziehungen nicht weiter auflösbaren, daher auch gar nicht weiter erklärbaren Rest. Diese Scheinwelt bleibt also als unbegreifliches, irrationales Element stehen, und es nützt nichts, hinter ihr eine intelligible begreifliche Welt annehmen zu wollen, wenn wir von ihr nichts weiter wissen können, als dass sie das erklären soll, was wir nicht begreifen können, ohne jemals zu wissen, wie sie es wirklich erklärt. Ausserdem ist aber noch zu bedenken, dass ja diese Scheinwelt, wenn sie auch nur Schein ist, mit Anspruch auf eine Gesetzmässigkeit dieses Scheines auftritt, so dass nicht einmal innerhalb der Welt des Scheines das Problem der Nothwendigkeit des Geschehens gelöst erscheint. Vielmehr ist jetzt zweierlei zu erklären nicht möglich: einmal, wieso es denn überhaupt einen Schein giebt und wie dieser Schein zu seiner Gesetzmässigkeit gelangt. Entzieht man aber diesem Scheine alle nothwendige Gesetzmässigkeit und lässt ihm nur eine zufällige Regelmässigkeit, dann hat man

zweierlei Erkenntnissarten zu gleicher Zeit: die Erkenntniss a priori für die Welt der Begriffe und die Erkenntniss a posteriori für die Welt der Dinge. Man kann aber damit doch nicht leugnen, dass auch für diese Erkenntnisse a posteriori eine Art Nothwendigkeit in Anspruch genommen wird und dass diese Nothwendigkeit a posteriori unerklärt bleibt. Man kann vor Allem nicht leugnen, dass man in dieser Welt der Erkenntniss a posteriori, in der sogenannten Erfahrungswelt, jemals nach Regelmässigkeit geforscht hätte, wenn nicht im Vorhinein die Ueberzeugung ihrer Regelmässigkeit vorhanden gewesen wäre. Man wolle nicht einwenden, dass diese Regelmässigkeit wahrgenommen oder bemerkt worden sei; denn kann die Nothwendigkeit eines Vorganges nicht wahrgenommen werden, so gewiss auch nicht seine Regelmässigkeit, auch diese ist nicht Wahrnehmungsstoff und daher auch nicht in der Wahrnehmung zu finden; sie ist, wie die Nothwendigkeit, vielmehr eine Beziehung von Wahrnehmungs- oder Reproductionsdaten auf einander, ohne in dem sogenannten Inhalte oder Stoffe dieser Daten jemals bemerkt werden zu können. Oder nimmt man etwa an einem oder an vielen fallenden Körpern die Regelmässigkeit ihres beschleunigten Falles wahr? Doch eben nur eine bestimmte Art des Fallens beim ersten, zweiten, dritten etc. Körper, nicht aber die Gleichheit, Aehnlichkeit oder Regelmässigkeit ihres Falles, die als Beziehung zwischen den einzelnen fallenden Körpern gar nicht am einzelnen gegeben ist und sein kann, da sie ja sonst zu einer Erkenntniss a priori würde. Man sieht hierbei auch zugleich, wohin es führt, wenn man eine so scharfe Grenzlinie ziehen will zwischen Beziehung und Bezogenem, Denken und Stoff des Denkens. Ist die Nothwendigkeit nicht wahrnehmbar, ist es die Aehnlichkeit auch nicht, ja nicht einmal die Gleichheit, sondern eben nur die ähnlichen oder gleichen Inhalte, aber auch alle Gegensätze und Unterschiede sind nicht wahrnehmbar, sie gehören doch nicht zum Stoffe der Wahrnehmung: was aber dann als eigentlich wahrgenommen übrig bleibt, ist das weder Nothwendige noch Zufällige, weder Aehnliche noch Unähnliche, Gegensatz- und Unterschiedlose.

Mithin bleibt, wenn diese Kenntniss a posteriori auch nur eine Scheinkenntniss ist, eben die Regelmässigkeit dieses Scheines, die im Inhalte dieses Scheines gar nicht gegeben ist, unerklärt.

Es ist also weder der Empirismus, noch der Rationalismus im Stande, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntniss zu erklären. Der erste leugnet sie, indem er sie voraussetzt, und der letztere setzt sie voraus, ohne verhindern zu können, sie nachher doch wieder leugnen zu müssen. Und beide scheinen in ihren Behauptungen und gegenseitigen Einwürfen vollständig im Rechte zu sein. Im Wahrnehmungsstoffe scheint in der That nichts von Nothwendigkeit oder Allgemeinheit enthalten zu sein, und in den Denkbeziehungen dafür ist stets Nothwendigkeit und Allgemeinheit gesetzt. Da aber der Wahrnehmungsstoff stets in Denkbeziehungen gegeben ist, so ist darin die Forderung gesetzt, ihn in nothwendigen und allgemeinen Beziehungen zu denken, die ihm an sich nicht zukommen. Und umgekehrt ist das Denken, die Denkbeziehung stets nur an einem Wahrnehmungsinhalte oder Stoffe gegeben, mithin scheint das Denken an etwas ihm Fremden, an sich gar nicht Nothwendigen und Allgemeinen vorhanden zu sein.

Es ist nun ohne Frage richtig, dass ein solcher ursprünglicher Unterschied von Denken und Gedachtem, von Denkbeziehung und Denkstoff besteht, aber es ist ebenso richtig, dass beide immer nur gewissermassen in chemischer Verbindung gegeben sind. Ein jeder Denkact, eine jede Denkbeziehung ist nie als reiner Denkact oder Denkbeziehung überhaupt gegeben, sondern stets nur als eine inhaltlich, stofflich bestimmte Denkbeziehung. Und ich kann das gegebene Concretum noch so sehr in begriffliche allgemeine Theile auflösen, diese Theile bleiben doch nur denkbar an einem concreten Datum. Nimmt man selbst die so allgemeine Denkbeziehung des Gleichen und Ungleichen, so kann dieselbe doch nur klar gemacht werden, ist nur denkbar an gleichen oder ungleichen Concretis selbst, an gleichen oder ungleichen concreten Daten. Das „Gleich“ oder „Ungleich“ an und für sich ist überhaupt nicht denkbar,

soll es mehr bedeuten als die Vorstellung eines Lautes oder Schriftzeichens, an welches sich die Möglichkeit knüpft, inhaltlich bestimmte gleiche oder ungleiche Data zu reproduciren, um dann an diesen bestimmten Concretis die mit ihnen gegebene Beziehung der Gleichheit und Ungleichheit zu denken.

Ebenso ist aber auch das Concretum, das ohne alle Denkbeziehung und Unterscheidung gegeben sein soll, eine vollständige Unmöglichkeit. Das „Etwas“ und „Dieses da“ ist ganz undenkbar und nichtsbedeutend, wenn es im ersten Falle mehr als die an dieses Wort geknüpfte Möglichkeit eines bestimmten, also unterschiedenen Inhaltes, im zweiten Falle die Hinweisung auf einen bestimmt gegebenen, also unterschiedenen Inhalt bedeuten soll. Das stets ununterscheidbare „Etwas“ und das ganz ununterschiedene „Dieses da“ ist gar kein „Etwas“ und ist gar kein „Dieses da“; man müsste denn behaupten, dass ein „Etwas“ ohne die vorausgesetzte Möglichkeit seiner nähern Bestimmung als durch dieses Wort allein eine Bedeutung habe, und man müsste weiterhin behaupten, dass ein „Dieses da“ die Hinweisung auf ein ganz und gar Ununterschiedenes, in gar keiner Denkbeziehung zu etwas Anderem Gegebenes sei, wobei dann nur die Frage entsteht, wie ich auf etwas, das ich gar nicht unterscheide und in gar keiner Beziehung zu Anderem denke, überhaupt hinweisen soll. Man will zwar mit dem „Dieses da“ das gar nicht weiter ausdrückbare Concrete am Dinge bezeichnen. Aber ist denn das nicht mehr Ausdrückbare ohne Weiteres auch ein gar nicht mehr Unterschiedenes und auf Anderes Bezogenes? Oder ist ein jeder Unterschied, eine jede Aehnlichkeit als solche schon ausdrückbar? Kann ich nicht eine Farbennuance, den Timbre eines Tones unterscheiden und dennoch, eben um diese Daten zu bezeichnen, kein anderes Mittel zur Verfügung haben, als auf sie hinzuweisen? Also sie unterschieden und sie in Beziehung zu anderem Bestimmteren und Bekannteren gedacht habe ich doch. Soweit ich also irgend ein Concretum denke, kann ich es nur in Aehnlichkeiten und Unterschieden, überhaupt in Beziehungen seiner begrifflichen Theile unter einander und zu den begrifflichen

Theilen anderer Concreta denken, denn soweit ich es nicht unterscheide und in gar keiner Beziehung zu Anderem denke, denke ich es überhaupt nicht. Aber diese ursprünglichen Unterscheidungen und Beziehungen treffen nicht die letzten begrifflichen Theile eines Concretum, das Concretum ist in immer noch mehr Unterschiedenheiten und Beziehungen auflösbar und erfassbar, und diese Möglichkeit, ein Concretum immer noch bestimmter zu denken, diese Bestimmbarkeit des Concretum ohne Ende, ist eben zum grossen Theile das, was sein Concretsein bedeutet. Es bleibt stets noch ein weiter bestimmbarer Rest, könnte man sagen, wäre dieser „weiter bestimmbare Rest", ohne irgendwie bestimmt gegeben zu sein, überhaupt denkbar; es bleibt vielmehr nur die Möglichkeit, dass Unterscheidungen und Bestimmungen hinzukommen, die ursprünglich gar nicht gegeben waren.

Indem ich nun ein unterschiedenes und bestimmtes Gegebenes in dieser seiner Möglichkeit, noch weiter bestimmt und unterschieden zu werden, denke und erfasse, bezeichne ich es als ein Concretum; fasse ich aber nur irgend einen einzelnen Unterschied oder eine einzelne Bestimmung in's Auge, um diese in ihrer vollen Klarheit zu denken, abgesehen von ihrer weiteren noch nicht gegebenen Bestimmtheit, dann fasse ich den Gegenstand einer begrifflichen Seite nach, ich denke einen Begriff, der aber doch nur gegeben ist in einem unausdrückbaren Zusammen von Unterscheidungen und Beziehungen, von denen ich eben abstrahire. Diese ursprünglichen Unterscheidungen und Beziehungen sind nun freilich nicht voll ausgebildete Begriffe. Selbst der so einfach scheinende Begriff „Weiss" setzt, seiner vollen Bestimmtheit nach, die Vollziehung mannigfacher Denkprocesse voraus, aber auch das concreteste „Weiss" ist doch in irgend einer Beziehung und Unterscheidung von etwas Anderem gedacht.

So ist also jedes Denken, jede Denkbeziehung nur als ein bestimmtes Denken, eine bestimmte Denkbeziehung gegeben, bei der man freilich von ihrer Bestimmtheit abstrahiren kann, ohne sie aber damit leugnen zu können.

So ist aber auch jedes Concretum stets in denklichen Beziehungen und Unterscheidungen gegeben, in einer ursprünglichen, begrifflichen Bestimmtheit; nur dass diese Bestimmtheit des Concretum nie ihren Abschluss findet, sondern in immer weitere Bestimmungen auflösbar ist.

Aber auch dieses erschöpft noch nicht den Unterschied zwischen Concretum und Abstractum. Das Abstractum ist eine Seite des Concretum, ein in ihm unterschiedener Theil desselben; ein Theil, der vom Concretum nicht loslösbar ist, sondern nur an ihm hervorgehoben werden kann, indem er in den Brennpunkt des Bewusstseins versetzt wird, alle übrigen Bestimmungen des Concretum aber in den Hintergrund des Bewusstseins treten; so gelange ich zu den einfachen Begriffen, von denen freilich noch ein weiter Weg zu den zusammengesetzten begrifflichen Processen ist, die eigentlich vorzugsweise Begriffe genannt werden. Wir müssen jedoch diese bei Seite lassen, da wir ja keine Lehre vom Begriffe zu geben haben. Es genügt, festzustellen, dass der Begriff nur am Concretum denkbar ist. So ist der einfache Begriff des Rothen an und für sich nicht vorstellbar, er ist nur denkbar an einem Concretum, als eine Fläche begrenzt durch andere farbige Flächen und verbunden vielleicht noch mit irgend welchen anderen Sinnesqualitäten. Er ist nun an diesem Concretum in einem Gegensatze zu anderen Farben gedacht, eben der einfache Begriff des Rothen.

Das Concretum hingegen im Gegensatze zu dem eben geschilderten Abstractum ist ein nicht weiter ausdrückbares Zusammen und Ineinander jener begrifflichen Beziehungen und Trennstücke, welches Zusammen eben nur dem Concretum zukommt.

Etwas abstract oder concret fassen, sind daher nur Seiten eines Processes: einmal das Gegebene in seinem Unterschiedensein, das andere Mal in seinem Zusammensein zu betonen. Aber jedes Zusammen kann nur das Zusammen eines Unterschiedenen sein, und jedes Unterscheiden kann nur zeitlich oder räumlich Zusammenbefindliches unterscheiden.

Das Concretum aber als Zusammen von unterschiedenen

Bestandtheilen hat die Eigenthümlichkeit, dass bei der genauen Analyse desselben das Zusammen niemals ganz aufzulösen ist, d. h. dass stets — unter der Hand möchte man sagen — neue Bestimmungen, neue Unterscheidungen hinzukommen.

So ist das Concretum, an dem das Abstractum Roth vorkommt, ein zwar unterschiedenes, aber nicht näher ausdrückbares Zusammen räumlich-sinnlicher Qualitäten: der rothe Gegenstand. Er ist ein Zusammen von räumlichen Beziehungen und sinnlichen Qualitäten, die aber selbst wieder nur gegeben und vorstellbar sind in ihrem unterschiedenen Zusammen mit anderen Gegenständen, mit ihrer Umgebung. Sei der rothe Gegenstand ein rothes Glas, so ist dieses rothe Glas ein räumlich-zeitliches Zusammen von Gesichts- und Tastempfindungen, verbunden unter gewissen Bedingungen noch mit gewissen Gehörempfindungen. Aber dieses Glas ist doch auch wieder nicht für sich allein vorstellbar, es muss doch einen Untergrund haben, auf dem es steht, es muss sich gegen einen Hintergrund, seine Umgebung abgrenzen, eine bestimmte Lage annehmen etc.

Versucht man nun, dieses Glas in allen seinen äusseren und inneren Unterschieden zu erfassen und zu bestimmen, so wird man zu keinem Ende gelangen können. Jede noch so genaue Angabe seiner Lage, seiner Farbe, Grösse, Gestalt, seiner sonstigen Beziehungen zu seiner Umgebung wird doch niemals alle möglichen Unterscheidungen erschöpfen, sondern es werden sich bei genauer Untersuchung und Unterscheidung, durch die Unterscheidung selbst, stets wieder neue Unterschiede zeigen. Je genauer die Untersuchung geführt wird, desto mehr Eigenthümlichkeiten und neue Beziehungen im Glase als auch im Verhältnisse des Glases zu anderen Gegenständen werden aufgefunden werden.

So glaube ich also nachgewiesen zu haben, dass Abstractum und Concretum, Denkbeziehung und Gegenstand, Denken und Stoff des Denkens in einem untrennbaren, aber doch unterschiedenen Zusammen gegeben sind, in einer ursprünglichen Einheit des Mannigfaltigen, so dass das Mannigfaltige nicht erst vereinigt wird, noch auch erst später in seiner Mannigfaltigkeit

unterschieden wird, sondern in einem unterschiedenen Zusammen ursprünglich gegeben ist.

Ist dem aber so, dann gewinnt das Problem der Erkenntniss a priori und a posteriori eine andere Gestalt. Dann kann nicht gefragt werden, wie kommt die Wahrnehmungswelt zu nothwendigen Denkbeziehungen und wie kommt die nothwendige Denkbeziehung zu ihrer Anwendung auf die Wahrnehmungswelt? Denn beide kommen nicht erst zu einander; sie sind in ursprünglicher Einheit, in ursprünglicher chemischer Durchdringung gegeben. Jede Wahrnehmung, jeder Theil der Wahrnehmungswelt ist nur in nothwendigen Denkbeziehungen vorhanden. Jene Trennung von Denken und Welt, als ob die Welt dem Denken gegenüber stände und das Denken die Welt erst ergriffe, ist ganz unberechtigt: die Welt ist eben gedacht und das Denken ist ein Denken der Welt, eine Trennung beider ist nie gegeben, nur ihre Unterscheidung. Man hat hier das Unterschieden-sein und -werden beider zu einer vollständigen Trennung gemacht. Von einer Welt zu reden, die nicht in irgend welchen Denkbeziehungen gegeben ist, ist ebenso unsinnig, als von einem Denken zu reden, das nicht das Denken eines Weltinhaltes ist.

So ist auch das Ding nicht etwas, auf das erst Denkbeziehungen logischer und causaler Art angewendet werden, sondern es ist eben in solchen logischen und causalen Denkbeziehungen gegeben. Wenn ich von dem Dinge spreche, das Schnee genannt wird, so kann ich darunter nichts Anderes verstehen, als ein räumliches Zusammen von sinnlichen Qualitäten, das in gewissen Causalbeziehungen gedacht ist. In diesem Falle habe ich die Gesichtsempfindung eines weissen Raumgebildes, verbunden mit einer Hautempfindung kalt, einer gewissen Tastempfindung etc. Schon dieses Zusammen von Empfindungen ist aber nur in Causalverhältnissen denkbar; denn das Wahrnehmen des weissen Raumgebildes hängt davon ab, dass meine Augen aufgeschlagen sind und eine gewisse Richtung einnehmen, die Kälte, Tastempfindung etc. davon, dass mein Leib in Berührung mit dem Gegenstande gelangt, was

wieder nur durch eine bestimmte Bewegung meines Leibes in einer gewissen Richtung erfolgen kann. Dazu kommen noch mannigfaltige andere Causalbeziehungen, wie Form und Farbeänderung dieses weissen Raumgebildes bei erhöhter Temperatur, d. h. das Schmelzen des Schnees etc. Daraus erhellt aber noch weiter, dass das Ding Schnee gar nie in einem Augenblicke mit allen seinen Eigenschaften und Causalbeziehungen gegeben ist. Was in der Regel zuerst gegeben ist, ist die Gesichtsempfindung, hier also ein sichtbares weisses Raumgebilde, an dieses knüpft sich die Erwartung gewisser Wärme- und Tastempfindungen, die unter Voraussetzung gewisser Bewegungen, also Muskelempfindungen meines Körpers erfolgen sollen; es knüpft sich weiter daran die Erwartung der Form- und Farbeänderung unter gewissen Temperaturbedingungen; erst die Bestätigung dieser Erwartungen vergewissert mein erstes Urtheil, dass das genannte weisse Raumgebilde Schnee sei, es hätte ja auch eine künstliche Nachbildung desselben aus einem anderen Stoffe sein können.

Wenn man aber alle diese thatsächlichen und erwarteten Causal- und Denkbeziehungen fortlässt, dann wird der Schnee undenkbar sowohl als Wahrnehmung, wie als Vorstellung; er ist nichts ausser diesen seinen inhaltlich bestimmten Denkbeziehungen. Es wäre daher unsinnig, zu fragen, ob denn der Schnee auch immer diese bestimmten Wirkungen, diese bestimmten causalen Beziehungen aufweisen werde. Denn ein Schnee, der nicht weiss, nicht kalt ist, bei gewisser Temperatur nicht schmilzt, ist eben gar kein Schnee und wird auch nicht so genannt werden.

Es sind mir sinnliche Qualitäten: Gesichts-, Tast-, Gehörempfindungen etc. in bestimmten räumlichen und zeitlichen Beziehungen gegeben. Die öfters in gleichen räumlichen und zeitlichen Beziehungen gegebenen sinnlichen Qualitäten grenzen sich eben durch die Häufigkeit und Gleichartigkeit ihres Gegebenseins von andern ab, sie werden zusammengefasst unter dem Namen eines Dinges, z. B. Schnee. Es ist dieses natürlich kein so einfacher Vorgang, wie ich es hier anzunehmen

scheine, doch ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen.

Man kann nun nicht fragen: wird sich dieses Ding, etwa „Schnee", immer in gleicher Weise verhalten, denn das hiesse: werden sich jene räumlich-zeitlichen Beziehungen sinnlicher Qualitäten in diesen Beziehungen verhalten, was doch selbstverständlich ist. Da z. B. der Schnee eben nur „als diese bestimmten inhaltlichen Beziehungen" besteht, so ist es eine reine Tautologie, zu fragen, ob er in diesen Beziehungen gegeben sein wird, „als welche" er besteht: denn wenn andere räumlich-zeitlich qualitative Beziehungen auftreten, dann ist dieses gegebene Zusammen eben nicht Schnee, sondern vielleicht ein Felsstück oder ein Baum. Wenn ein Gegenstand zur Erde fällt, dann nenne ich ihn schwer; ich werde aber doch vernünftiger Weise nicht fragen wollen, ob alle schweren Gegenstände auf der Erde (wenn sie durch nichts Anderes verhindert sind) stets zur Erde fallen werden? Denn eben in diesem „zur Erde fallen" besteht ja ihr Schwersein.

Die Dinge werden also nicht in nothwendigen Denk- und Causalbeziehungen erst erfasst, sie bestehen aus denselben. Es kann sich daher nicht darum handeln, wie kommt die Wahrnehmungswelt, die Welt der Dinge, zu den nothwendigen Denkbeziehungen, in denen sie gegeben erscheint, noch auch darum, wie die Denkbeziehung zu den Dingen kommt, an welchen sie gegeben sein soll; denn die ganze Welt ist nur in inhaltlich bestimmten Denkbeziehungen gegeben. Es handelt sich vielmehr um Vorausbestimmung von inhaltlich bestimmten Denkbeziehungen oder, was dasselbe ist, von in Denkbeziehungen gegebenen Inhalten, aus den bisher gegeben gewesenen und eben jetzt gegebenen Denkinhalten.

Daher kann das Causalitätsproblem auch unmöglich darin gipfeln, die Causalitätsbeziehungen fertiger Dinge zu einander zu bestimmen, vielmehr können die Dinge selbst nur durch Causalitätsbeziehungen ausgedrückt werden. Wie schon erwähnt, ist ja das Ding eine Gruppe räumlich-zeitlich-qualitativ bestimmter Causalitätsbeziehungen: natürlich folgt daraus, dass

ein Ding nicht ohne andere Dinge denkbar ist; denn die causale Beziehung herrscht nicht zwischen den räumlich-zeitlich-qualitativen Bestimmungen eines Dinges, sondern diese Bestimmungen selbst sind eben nur denkbar in einem causalen Zusammenhange mit den Bestimmungen anderer Dinge. Die sichtbare Gestaltung des Schnees bestimmt nicht etwa seine weisse Farbe oder seine Schmelzbarkeit oder Kälte, noch ist eine dieser Bestimmungen die Ursache der anderen, sie sind eben nur in einem räumlich-zeitlichen Zusammen oder einer Folge gegeben, die aber unmittelbar keine causale ist. Wohl ist aber die Lage, Gestalt, Farbe, Schmelzbarkeit des Schnees ohne causale Beziehung zu anderen Dingen nicht denkbar. Vor Allem tritt dieses bei den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen der Dinge hervor. Eine Aenderung der Gestalt eines Dinges kann nicht eintreten ohne eine Aenderung der Gestalt anderer Dinge, indem früher verdeckt gewesene Theile hervortreten oder früher sichtbar gewesene Theile verdeckt werden; die Lage ist noch offenbarer eine derartige relative Beziehung der Dinge unter einander; ebenso ist die Grösse eine Bestimmung, die von der Entfernung eines Gegenstandes von unserem Leibe abhängt, und die Entfernung eines Gegenstandes selbst hat keinen Sinn ohne causale Lageverhältnisse zu anderen Gegenständen oder für den Blinden ohne eine continuirliche Folge von Muskelempfindungen, die durch eine Tastempfindung abgeschlossen werden, und die Entfernung ist eben nur eine causale Beziehung zwischen den Gegenständen oder von Gegenständen zu den Muskel- mit Tastempfindungen, d. h. zu unserem Leibe.

Gehen wir zu den qualitativen Bestimmungen über, so sind auch diese ohne Causalverhältnisse zu Bestimmungen anderer Dinge nicht denkbar.

Die weisse Farbe des Schnees ist ohne eine bestimmte Richtung und ohne das Geöffnetsein unserer Augen nicht vorhanden, aber daran ist nicht genug, auch ein bestimmtes Verhältniss zu den leuchtenden sichtbaren Quellen ist nöthig, damit der Schnee weiss erscheint; in der Nacht ist er nur potenziell

weiss, d. h. wir erwarten unter bestimmten Bedingungen, ihn weiss zu sehen. Endlich ist hier noch das Contrastverhältniss zu berücksichtigen: unter anderen Farben wird die weisse Farbe auch eine andere Schattirung annehmen. So ist aber auch weiter die Tastempfindung, welche der Schnee bewirkt, an eine Beziehung seiner sichtbaren Gestaltung zur sichtbaren Gestalt unserer Hand gebunden, indem bei einer Deckung des Gesichtsbildes des Schnees durch das Gesichtsbild unserer Hand und gleichzeitiger Bewegung derselben in einer bestimmten Richtung eben die Tast- und Kälteempfindung des Schnees eintritt. So ist auch das Schmelzen des Schnees eine causale Beziehung zu wärmeren Gegenständen und die Wärme der Gegenstände eine Beziehung derselben zu unserem Leibe u. s. w.

Aber auch umgekehrt: was ist das Auge ohne causale Beziehung zu sichtbaren Gegenständen, das Ohr ohne solche zum Ton und Schall? Und was ist die Wärme eines Gegenstandes, wenn nicht eben die inhaltlich bestimmte causale Beziehung zu andern Gegenständen oder unserem Leibe? Ein Gegenstand ist warm, weil er derartige causale Beziehungen zu anderen Dingen aufweist, nimmt man diese Beziehung weg, dann bleibt nicht etwa die Wärme überhaupt oder die absolute Wärme, sondern gar nichts Denkbares mehr in Bezug auf die Wärme. Und selbst jene elementarste Eigenschaft der Körper, die Schwere, was ist sie, wenn nicht causale Beziehung? Man nehme doch alle Lagebeziehung eines Körpers zu anderen Körpern hinweg, alle Beziehungen eines Körpers zu unserem Leibe, sofern diese das causale Verhältniss zu unseren Muskelempfindungen ausmachen, was bleibt dann übrig, das man noch als Schwere oder einen schweren Gegenstand bezeichnen könnte? Man versuche doch überhaupt einmal, alle Causalbeziehungen oder gar überhaupt alle Beziehungen ernstlich aus dem Denken der Welt zu entfernen, und dann sehe man zu, ob von der ganzen Welt mehr als ein undenkbares Nichts übrig bleibt. So löst sich also die Welt auf in eine Menge inhaltlich bestimmter Causalbeziehungen — oder, wie ich mich lieber ausdrücken würde, causaler „Zusammengehörigkeiten", denn die Beziehungen

sind gegenseitig und in gewissem Sinne auch gleichzeitig; und diese gegenseitigen Bestimmungen räumlich-zeitlich-qualitativer Art sind eben das, was wir die Dinge der Welt nennen.

Es kann sich also, soweit die Dinge als ein fertiges Ganzes betrachtet werden und nicht in einer einzelnen Bestimmung, nur darum handeln, aus einzelnen gegebenen Bestimmungen das Ding gleichsam zu errathen. Denn jedes Ding ist nicht ein Zusammenhang von Bestimmungen in einem Augenblicke, sondern während einer Zeitdauer; es sind also nie alle causalen Beziehungen eines Dinges auf einmal gegeben, sondern nur eine oder die andere. Es wird sich also darum handeln, Beziehungen causaler Art bei allen Dingen aufzufinden, aus denen sich die übrigen erschliessen, oder eigentlich, nach denen sich die übrigen erwarten lassen. Das heisst aber nichts Anderes, als es handelt sich darum, aus gegebenen Beziehungen kommende zu erschliessen; also um die Vorausbestimmung von Dingen, die da kommen sollen. Diese Vorausbestimmung von Dingen kann natürlich nur aus den dagewesenen Dingen bestimmt werden, d. h. aus der Vergangenheit. Also der Zweck ist, die Zukunft aus der Vergangenheit zu bestimmen, wobei freilich nie sicher festgestellt werden kann, ob die analog der Vergangenheit vermuthete Zukunft auch wirklich so eintritt, wie sie vermuthet wird.

Denn was zunächst gegeben ist, sind nie die Dinge als Ganzes, sondern irgend welche Gruppen von räumlich-zeitlich-qualitativen Beziehungen, aus welchen erst die Dinge, d. h. eben die daran unter bestimmten Bedingungen sich knüpfenden inhaltlich bestimmten Beziehungen vorausbestimmt werden sollen. Steht es fest, dass Etwas Schnee ist, dann folgen die den Schnee ausmachenden Causalbeziehungen von selbst, aber es dreht sich eben die Frage immer darum, ob aus den gegebenen Daten einer etwa ihre weisse Farbe bei gleichzeitigem Temperaturwechsel verändernden Masse auf das Vorhandensein von Schnee, d. h. weiter sich daran knüpfender causaler Erwartungen, geschlossen werden kann. Und es handelt sich auch noch weiter darum, neue Dinge oder Eigenschaften von Dingen zu

entdecken, d. h. zwischen den unter einander und in einander zusammenhängenden Gruppen von Causalbeziehungen neue Causalbeziehungen oder eine neue Combination von Causalbeziehungen zu entdecken.

Alle diese Untersuchungen können aber überhaupt nur angestellt werden unter der Voraussetzung, dass die Zukunft analog der Vergangenheit sich verhalten wird. Aber diese Voraussetzung muss vorhanden sein, sobald überhaupt die Nöthigung eintritt, eine Zukunft zu denken, denn da gar kein anderes Material vorhanden ist als das, welches die Vergangenheit bietet, so muss die Zukunft nothwendiger Weise stets analog der in einem Zeitpunkte gegebenen Kenntniss der Vergangenheit gedacht werden. Daraus folgt aber, dass irgend welche Succession oder Coexistenz von Daten der Vergangenheit nothwendig auch in der Zukunft unter gleichen Bedingungen wiederkehrend gedacht werden muss. Bei der ersten und einzigen Succession oder Coexistenz von Thatsachen wird jedermann überzeugt sein, dass diese Succession oder Coexistenz eine nothwendige war, d. h. unter ganz gleichen Umständen auch wieder unfehlbar eintreten wird. Aber um diese Umstände, um diese Bedingungen eben handelt es sich, d. h. eben um jene bestimmten Daten, an die sich bisher die zu bestimmende Gruppe von Successionen und Coexistenzen geknüpft hat. Und diese Bedingungen können nur inductiv festgestellt werden.

Nicht die Nothwendigkeit kann also die Induction feststellen, die ist schon vorausgesetzt vor der Induction, sie kann nur eine gegebene complicirte Succession oder Coexistenz von Daten in ihre Elemente auflösen, in die Succession und Coexistenz ihre Elemente zerlegen; wobei man freilich nie sicher sein kann, ob diese elementare Aufeinanderfolge nicht in eine noch elementarere aufzulösen möglich ist. Wenn ich einen Gegenstand in die Höhe werfe und er zu Boden fällt, so ist damit ein für allemal festgestellt, dass unter gewissen Umständen, Bedingungen, Gegenstände zu Boden fallen. Sollte bei einem zweiten Wurf der Gegenstand nicht herunterfallen, dann werde ich einfach schliessen, dass die Umstände nicht die

gleichen waren, wie beim ersten Mal, aber ich werde nicht schliessen, dass also die Zukunft nicht der Vergangenheit gleicht, dass die Gesetze der Vergangenheit andere seien, als die der Zukunft; wohl aber wird meine Auffassung der Vergangenheit durch die Zukunft je nach der Beschaffenheit derselben verändert werden. Ich werde etwa erkennen, dass das Herunterfallen des Gegenstandes nicht allein vom Hinaufwerfen abhängt, sondern auch von einer gewissen Muskelempfindung, die er auf meiner Hand hervorbringt: seiner Schwere, so dass ein leichter Gegenstand, etwa eine Feder, unter Umständen von der Luft hinweggetragen werden kann, anstatt zu Boden zu fallen. Jede zu bestimmende Coexistenz und Succession von Daten aber ist natürlich begleitet von anderen und durch vorhergehende gekennzeichnet. Es wird sich nun darum handeln, viele Variationen dieser vorhergehenden und begleitenden Daten zu beobachten, um die stets begleitenden und vorhergehenden von den wechselnden zu scheiden und so bekannter Weise zu den Bedingungen der zu bestimmenden Succession oder Coexistenz zu gelangen. Aber dabei ist es natürlich undenkbar, alle möglichen Variationen zu beobachten; mithin kann man niemals mit voller Sicherheit zu jenen Factoren gelangen, die stets eine bestimmte Succession oder Coexistenz bedingen, da es stets möglich ist, dass eine noch unbekannte Variation des Falles weitere für constant gehaltene Factoren ausscheidet, oder übersehene für variabel gehaltene Factoren als constante bewährt.

Aber die Induction selbst, das inductive Verfahren hat nur unter der Voraussetzung überhaupt einen Sinn, dass die Zukunft der Vergangenheit gleicht. Diese Voraussetzung, Erwartung oder Ueberzeugung kann nicht erst aus oder durch die Induction entstanden sein, denn die Induction setzt voraus, dass es Regelmässigkeit oder, was dasselbe ist, Gesetzmässigkeit giebt, d. h. dass die Zukunft der Vergangenheit gleicht, sonst wäre sie ein unnützes, zweckloses Verfahren. Will man aber die Induction aus der Gewohnheit ableiten, die sich aus der öfteren Wahrnehmung von succedirenden und coexistirenden

Daten ergiebt, so kann eben diese Gewohnheit nur die ursprüngliche Erwartung der Analogie zwischen Vergangenheit und Zukunft bedeuten, will man nicht die petitio principii begehen, die causale Gewohnheit aus der öftern Wahrnehmung von Vorgängen causal entstehen zu lassen. Soll aber Gewohnheit die erstere Bedeutung haben, dann läuft das Ganze auf einen Wortstreit hinaus.

Freilich ist nicht zu beweisen möglich, dass die Zukunft stets der Vergangenheit analog gedacht werde, man kann nur auffordern, sich die Zukunft nicht analog der Vergangenheit zu denken, d. h. also in Beziehungen und räumlich-zeitlich-qualitativen Bestimmungen, die überhaupt gar nicht, auch nicht einmal der Analogie nach, gegeben waren; dann aber wird nichts übrig bleiben, nach dem die Zukunft denkbar wäre, mit der Zukunft aber müsste auch alles Handeln, ja alles Denken überhaupt aufhören. Es ist daher eine Denknothwendigkeit, die Zukunft analog der Vergangenheit zu denken, soll die Zukunft überhaupt denkbar sein.

Alles ist aber in denknothwendigen Beziehungen gegeben, auch der Irrthum und das Falsche; das Problem ist also nicht, die Denknothwendigkeit in der Welt zu erklären, die ist stets schon vorausgesetzt, sondern die Zukunft zu bestimmen und möglichst bestimmbar zu machen. Daher ist es entschieden falsch, den Unterschied zwischen Denken und Welt zu einer vollständigen Trennung werden zu lassen, als ob es eine Welt gäbe, die erst in denknothwendigen Beziehungen gefasst würde, oder ein Denken, das sich einer vor ihm gegebenen Welt zu bemächtigen hätte. Was uns gegeben ist, sind Denk- oder Bewusstseinsinhalte, und zwar solche gegenwärtiger Vergangenheit und gegenwärtig erwarteter Zukunft. Diese Bewusstseinsinhalte der Gegenwart bilden den Kern der ganzen Welt, an den sich als mögliche Bewusstseinsinhalte die Zukunft anschliesst. Diese Zukunft kann nur analog der Gegenwart und Vergangenheit gedacht werden, aus dem einfachen Grunde, weil gar nichts Anderes da ist, nach dem sie bestimmt werden könnte. Das, was erfolgt ist und was erfolgt, gilt als noth-

wendig so erfolgt, als gar nicht anders möglich. Und wenn man davon spricht, dass etwas anders hätte erfolgen können, so kann das eben nur den Sinn haben, dass man an die Vergangenheit den Maassstab der Zukunft legt und meint, unter anderen Bedingungen hätte Anderes erfolgen können, ohne dabei zu berücksichtigen, ob eben diese Bedingungen anders denkbar waren. Damit aber, dass Vergangenheit und Gegenwart stets als nothwendig erfolgt und erfolgend gelten, folgt, dass auch die Zukunft zu deren Aufbau ja gar kein anderes Material als die Vergangenheit und Gegenwart vorhanden ist, in dieser Weise einzig und allein gedacht werden kann: d. h. als nothwendig der Vergangenheit analog erfolgend. Aber damit ist noch durchaus nicht die Zukunft bestimmt, vielmehr muss erst festgestellt werden, unter welchen Bedingungen irgend etwas in der Vergangenheit erfolgt ist, ehe daraus auf die Zukunft ein Schluss gemacht werden kann. Da aber ein jeder Theil des Bewusstseinsinhaltes der Vergangenheit stets in Verbindung mit einer grossen Mannigfaltigkeit anderer Theile und Beziehungen gegeben war, so muss man, um im voraus zu wissen, wann jener Theil wiederkehren wird, seine vorangehenden Zeichen (Bedingungen) inductiv aufsuchen, indem man sein öfteres Gegebensein mit einander vergleicht und die ihn beständig begleitenden oder ihm vorausgehenden Bewusstseinsdaten von den variabeln trennt. Aber diese Induction hat eben nur einen Sinn unter der Voraussetzung, dass die Zukunft der Vergangenheit gleicht, und sie muss ihr gleichend gedacht werden, weil wir die Zukunft nur nach uns gegenwärtigen Erinnerungen denken können. Bestätigt sich diese Analogie nicht, dann werden wir nicht die Zukunft anders als die uns gegenwärtige Vergangenheit denken, denn das wäre unmöglich; sondern wir schliessen nur, dass wir aus der Vergangenheit eine unrichtige Analogie gezogen haben.

Fragen wir nun, giebt es eine Erkenntniss a priori oder a posteriori oder beide, so scheint mir die einzig mögliche Antwort darauf zu sein: Keine von beiden, oder beide, aber in verschiedenem Sinne. In dem Sinne, dass etwas nothwendig

über Thatsachen ausgemacht werden könnte, ehe ihnen ähnliche noch gegeben waren, giebt es kein a priori. In dem Sinne, dass inductiv erst gleichsam eine nothwendige Erkenntniss und eine Erwartung nothwendig erfolgender Zukunft entstehen sollte, giebt es kein a posteriori. Dagegen ist Alles a priori, sowohl insofern es stets in denknothwendigen Beziehungen gedacht erscheint, als auch insofern die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu schöpfen möglich ist, alle unsere Erkenntniss aber auf die Zukunft geht.

Dagegen ist Alles a posteriori, insofern nur die Zukunft und auch die nicht mit voller Sicherheit bestimmen kann, ob unsere Erkenntniss der Vergangenheit zum Zwecke der Vorausbestimmung der Zukunft eine richtige war.

Leipzig. R. v. Schubert-Soldern.

Zurechnung und Vergeltung.

Eine psychologisch-ethische Untersuchung.

Erster Artikel.

Es ist eine sonderbare Sache um die Willensfreiheit; einen ganz unvergleichlichen Reiz scheint das Wort auf den Menschengeist auszuüben. Es geht damit wie in alten Märchen: manch tapfrer Ritter zieht aus, das Ungethüm zu bekämpfen, manch guter Schwertstreich wird geführt, und trifft, — vergebens, denn ist der böse Feind in einer Form besiegt, flugs steht er in einer anderen schon wieder da, als ob nichts geschehen wäre. Wird es nachgerade unmöglich, das eigentliche liberum arbitrium indifferentiae unverfälscht zu behaupten, so giebt es ja Surrogate in Ueberfluss; man begnügt sich mit einer „intelligibeln“ Freiheit („inintelligible“, meinen die klardenkenden Franzosen), oder man beruft sich auf einen „vorzeitlichen Willensact“, wovon leider Niemand sich mehr Etwas erinnert; man weist nach, dass doch wenigstens die äusseren Umstände, oder gar Affecte und Leidenschaften, nicht ausschliesslich die determinirenden Factoren des Wollens sind; holt auch wohl im Nothfall den alten Esel Buridans noch einmal herbei und meint, es werde wohl kein Mensch so sehr Esel sein, um dessen Beispiel zu folgen. Da hat man denn leichtes Spiel, denn Jeder nimmt gern an, dass er kein Esel sei, und das Experiment lässt sich nicht machen. Es kommen aber Andere und behaupten, die Motive seien zwar inclinirende, keineswegs aber necessitirende Ursachen, oder in etwas veränderter Form:

der Mensch sei zwar nothwendig determinirt, aber nur dazu dass er sich selbst frei determinire; womit denn wenigstens das Problem um ein Paar Zoll zurück und vorläufig von der Hand geschoben ist. Als letzter Schlupfwinkel für die arme verfolgte Freiheit bleibt dann noch die Behauptung übrig, wenigstens auf beschränktem Gebiete sei sie doch zulässig, und mit aller Anstrengung wird nun ein solches bescheidenes Heim in allen Richtungen für sie gesucht. Der Eine meint, wenn auch das „dass" des Handelns necessitirt sei, so bleibe doch wenigstens das „wie", die Wahl der Mittel, frei; der Andere aber sucht eben in jenem die Freiheit, während er dieses dem Determinismus preisgiebt. Verschiedene behaupten, nur das sittliche Handeln nach Maximen sei im höchsten Sinne frei, während Andere für den sittlich hochstehenden wie für den tiefverdorbenen Menschen den Determinismus anerkennen, zwischen Beiden aber der Freiheit ihr Plätzchen zu währen versuchen; — noch Andere aber sie auf gleichgültige Handlungen beschränken, wo denn freilich ihr ethischer Werth ein sehr problematischer wird. Es wäre leicht, die Zahl dieser Beispiele, welche durchwegs der Literatur der letzten Jahrzehnte entnommen sind, noch um ein Beträchtliches zu vermehren; das Angeführte wird aber schon genügen. Wenn irgendwo, so hat gewiss hier die nüchterne empirische Wissenschaft Etwas zu thun.

Es ist nun gewiss nicht meine Absicht, die stattliche Reihe der Schriften über Willensfreiheit noch mit einer neuen Arbeit zu vermehren, — und dies um so weniger, als ich die Frage für vollständig erledigt halte. Neue Gründe zur Unterstützung der streng-deterministischen Weltanschauung vorzuführen, scheint mir eben so schwierig als unnöthig: es ist wohl nur noch eine Zeitfrage, wie lange es der „freie Wille" der immer grösseren Verbreitung naturwissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse gegenüber aushalten wird. In der That steht es mit dem Glauben an die Willensfreiheit ganz so wie es nach einer richtigen Bemerkung Lecky's mit dem Gespensterglauben steht: nicht so sehr durch absolut zwingende Beweise kann man seine

Unrichtigkeit darthun, als vielmehr durch die einfache Thatsache, dass bei fortschreitender Entwicklung Individuum und Gesellschaft immer weniger sich veranlasst finden, ihm beizutreten.

Wenn aber die Willensfreiheit selbst kaum noch unter die Probleme gerechnet zu werden verdient, ein ungelöstes Problem ist immer noch die Lehre von der Willensfreiheit. Wie ist es psychologisch erklärlich, dass einer Lehre, welche mit aller Wissenschaft in geradem Gegensatze steht, ja eigentlich nichts Anderes ist als die Verneinung der Rechte der Wissenschaft auf ihrem Gebiete, — einer Lehre, welche mitten durch unsere Weltanschauung einen unheilbaren Riss postulirt, dazu noch mit jeder Praxis vollständig unvereinbar ist, sodass es unmöglich scheint, auch nur einen Tag zu leben, ohne hundertmal mit ihr in geradem Widerspruche zu handeln, — wie ist es möglich, dass einer solchen Lehre eine so unverwüstliche Lebenskraft innewohnt? Wo liegen die Motive, welche sie tragen, wo der verborgene Weg, der von den Thatsachen der Erfahrung zu der aller Erfahrung zuwiderlaufenden Annahme führen mag? — Diese Fragen, und andere, welche sich aus der Lösung der ersteren ergeben werden, wird die vorliegende Arbeit zu beantworten versuchen.

Die Verwechslung einer relativen, bedingten, mit einer absoluten, unbedingten Möglichkeit, worauf vielfach die Gegner der Willensfreiheit diese Lehre zurückzuführen bestrebt sind, mag wirklich in manchen Fällen stattfinden, keineswegs darf dieselbe aber als die einzige oder selbst als die vornehmste Ursache betrachtet werden. Dass ich „thun kann was ich will", heute dieses, morgen ein Anderes, mag dem Geistespöbel als ein genügender Grund für die Annahme der Willensfreiheit erscheinen; es giebt doch im indeterministischen Lager auch noch andere Leute, bei denen man ein so tölpelhaftes Missverständniss keineswegs voraussetzen darf. Auch muss man sich vor dem Irrthum hüten, ohne Weiteres die zur Unterstützung irgendwelcher Ansicht beigebrachten Argumente mit den wirklichen Gründen dieser Ansicht zu identificiren; nur zu

oft greift das rohe Denken in der Verzweiflung des Kampfes zu Gründen, welche nur dem Wortlaute nach Etwas mit der Sache zu schaffen haben, während es, unfähig zur scharfen Selbstbeobachtung, die wahren Gründe übersieht. Dass im vorliegenden Falle die Sache sich wirklich so verhält, geht schon daraus hervor, dass einerseits unzählige Male dieselbe relative Möglichkeit verschiedener Ereignisse sich vorfindet, ohne dass auch nur Einer daran denkt, irgendwelche „Freiheit" zu wittern, während andererseits auch die klarste Erkenntniss der determinirenden Motive das Bewusstsein der Freiheit vielmehr verstärkt als aufhebt, — wie denn auch im praktischen Leben oft genug in einem Athem die absolute Freiheit behauptet und nach streng deterministischen Grundsätzen gehandelt wird. Dass ein Kranker vielleicht sterben, vielleicht aber auch seine Gesundheit zurückerhalten wird, das weiss auch der ungebildetste Mensch; dennoch ruft er den Arzt oder betet zu Gott, sucht also jedenfalls Ursachen herbeizuführen, um die Genesung zu Stande zu bringen; die „Freiheit" aber bleibt ausser dem Spiele. Dass ein reicher Blutsverwandter ebensowohl mich als einen Anderen zum Erben einsetzen kann, davon bin ich sehr überzeugt; dennoch werde ich, wenn ich ein habsüchtiger Mensch bin, nicht versäumen, dem Manne zur ersten Entschliessung Motive beizubringen. Zugleich aber behaupte ich, er sei frei; was ist nun dieses „er", das sich in die Rechnung hineinschiebt, während wir sonst nur von Ursachen und Wirkungen reden? Hier wie dort zwei Möglichkeiten, von bekannten oder bekannt geglaubten Momenten bedingt; hier wie dort die feste Ueberzeugung, dass bestimmte Ursachen bestimmte Wirkungen herbeiführen; wo steckt der Unterschied? — Wir können aber noch weiter gehen; es giebt zahlreiche Fälle, wo der Mensch im selben Augenblicke seine absolute Freiheit behauptet und zugleich den Gedanken weit von sich wirft, es wäre ihm auch ein anderes Handeln als das seinige möglich gewesen. Der Märtyrer, und ebenso der verhärtete Egoist, fühlen sich in ihrem Handeln vollständig frei, und dennoch werden Beide mit vollster Gewissheit ihr Betragen in bestimmten

Umständen vorauszubestimmen im Stande sein. Andererseits wird aber derjenige, der auf einem Mittelstandpunkt zwischen gut und böse hin- und herschwankt, und bei dessen Handeln also für die verschiedenartigsten „Möglichkeiten" der grösste Raum freigelassen ist, sich dessenungeachtet als „Sklave der Umstände", und sein Heraustreten aus diesem Zustande als eine Erhebung zur Freiheit zu betrachten genöthigt sein. Wo steckt der Knoten?

Man wird unschwer finden: das „Ich" spielt seine Rolle dabei. „Ich", oder ein anderes „Ich" will eben diese Bewegungen, welche ich als frei bezeichne; in der unbelebten Natur aber ist mir nichts diesem Ich Analoges bekannt. Was ist nun aber dieses „Ich"? Jedermann ist sich bewusst, dass es nicht mit den Motiven identisch ist; er meint auch, es schwebe über seinen Neigungen und Leidenschaften; es sei heute und morgen und immer dasselbe, während jene wechseln; so weit aber dieses „Ich" sein Handeln bestimmt, sei es frei. Wie denkt man sich aber diese Bestimmung, wie das Verhältniss zwischen dem Ich und den Motiven? Ist das Ich eine Partialursache neben, ist es eine höhere Ursache über den Motiven? Man weiss es nicht. Die Thatsachen aber, welche mit diesem Ich in Beziehung stehen, fasst man unter den Begriffen der Verantwortlichkeit und der Zurechnung zusammen.

Ein zweites Moment tritt dazu: die ethische Forderung der Vergeltung. Alle jene Ereignisse, welche man als Aeusserungen des Ich betrachtet, unterliegen der moralischen Beurtheilung und erwecken den Trieb zu lohnen oder zu strafen. Was dieser Trieb seinem tiefsten Wesen nach ist, weiss man wieder nicht, fühlt aber ganz genau heraus, dass er all demjenigen gegenüber verstummt, was sich als etwas von aussen Determinirtes herausstellt. Also noch einmal: wenn nicht ein fundamentaler Widerspruch die ganze Ethik erschüttern soll, muss „Ich" frei sein.

Das wären also die Thatsachen, welche dem Freiheitsglauben bisher seine feste Grundlage im menschlichen Denken sicherten. Diese Freiheit selbst aber wäre demnach nicht

etwas unmittelbar Wahrgenommenes, auch nicht etwas auf deductivem Wege Erschlossenes, sondern eine Hypothese im naturwissenschaftlichen Sinne: eine Annahme, womit man gewisse Erfahrungsthatsachen verständlich zu machen versucht hat. Freilich eine ganz schlechte, über die Maassen leichtfertige, von tausend anderen Thatsachen widersprochene Hypothese, wie es eben die Einfälle des ungeschulten „gesunden Menschenverstandes“ zu sein pflegen; — auch keineswegs genügend, um dasjenige zu tragen, was sie zu tragen bestimmt ist. Unterwerfen wir, dieses nachzuweisen, jene beiden Thatsachencomplexe — die psychologischen Erscheinungen der Zurechnung, die ethischen der Vergeltung — einer genaueren Untersuchung; vielleicht wird es uns dabei noch gelingen, für dieselben ein stärkeres und besser begründetes Fundament aufzufinden, als die Hypothese der Willensfreiheit zu bieten vermag.

Wenden wir also zunächst der Verantwortlichkeitsfrage unsere Aufmerksamkeit zu. Jeder unbefangene Mensch — es seien hiermit die Materialisten und die Gläubigen ausgenommen — jeder unbefangene Mensch, auch wenn er die durchgängige Bestimmtheit seiner Handlungen durch Motive eingesehen hat, hat nichtsdestoweniger die unzerstörbare Gewissheit, dass er der Thäter seiner Thaten ist, — dass er, in normalen Fällen wenigstens, die volle Verantwortlichkeit dafür zu tragen, Lob und Tadel dafür hinzunehmen hat, — dass er endlich keiner fremden Macht Unterthan, also in gewissem Sinne frei genannt zu werden verdient. Diese Gewissheit hat eine so zwingende Kraft, dass sie zur bekannten Aeusserung LICHTENBERG's Veranlassung geben konnte: „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären.“ Solche Thatsachen lassen sich aber weder ignoriren noch

hinwegdisputiren; vielmehr ist es im Interesse der Wissenschaft, dass der bestehende Widerspruch ehrlich anerkannt, und dann auf dem Boden dieser Anerkennung seine Lösung versucht werde.

Allerdings hat es, namentlich in der letzteren Zeit, an Versuchen in dieser Richtung nicht gefehlt. Am leichtesten machen es sich dabei die Engländer: „responsability" sagt Mill ganz einfach, „means punishment" [1]), und ebenso glaubt Bain, die Verantwortlichkeit sei aus den folgenden Elementen zusammengesetzt: „Law or Authority, actual or possible disobedience, an accusation brought against the person disobeying, the answer to this accusation, and the infliction of punishment, in case the answer is deemed insufficient to purge the accusation" [2]). Es ist unbestreitbar, dass dem Worte in der That alle diese Vorstellungen mehr oder weniger deutlich associirt sind, woraus aber noch gar nicht zu folgen braucht, dass es dieselben als seine Merkmale in sich enthält. Vielmehr wird sich bei genauerer Selbstbesinnung herausstellen, dass wir uns die Verantwortlichkeit sehr wohl von allen Lohn- und Strafgedanken abgesondert vorzustellen vermögen; nur nicht umgekehrt diese ohne jene. Selbst wenn wir von aller ethischen oder juristischen Beurtheilung völlig abstrahiren, werden wir, wenn z. B. irgend Einer eine Thorheit begangen hat, ohne Widerspruch sagen können, nur er sei für die That verantwortlich, d. h. nur sich selbst könne er die möglichen Folgen derselben zurechnen, er habe sie eben begangen. Kommt nun noch die Möglichkeit der ethischen Werthschätzung hinzu, fällt die That in das Gebiet der moralisch bedeutsamen Handlungen, so wird allerdings diese Verantwortlichkeit die nothwendige Grundlage unseres billigenden oder missbilligenden Urtheils bilden. Es ist also Letzteres nicht ein essentielles Merkmal der Verantwortlichkeit, wohl aber dadurch bedingt;

[1]) Mill, An Examination of Sir William Hamilton's philosophy. London 1865. S. 506.

[2]) Bain, Mental and moral Science. London 1868. S. 403.

somit wird es gerathen erscheinen, die Verantwortlichkeit zuerst losgelöst von ihren möglichen Folgen, rein an sich, zu betrachten. In diesem Sinne fällt sie zusammen mit demjenigen was BAIN Selbstbestimmung (selfdetermination) nennt, und wovon er sagt: „there is supposed to be implied in this word some peculiarity not fully expressed by the sequence of motive and action. A certain entity called ‚self', irresolvable into motive, is believed to interfere in voluntary action" [1]. So scheint es in der That, und es lässt sich bezweifeln, ob die Behauptung: „the collective ‚I' or ‚self' can be nothing different from the Feelings, Actions and Intelligence of the individual" [2] genügen wird, diesen allgemein-menschlichen Glauben zu erschüttern. Wenn das Ich wirklich nur ein Collectivbegriff wäre, wie etwa die „Welt", so liesse sich kaum die Hartnäckigkeit begreifen, womit man aller wissenschaftlichen Einsicht ungeachtet fortfährt, dieses Collectivum, sei es auch nicht in streng exacter Fassung, als die Ursache der dasselbe constituirenden Elemente zu betrachten. Die unerschütterliche Gewissheit der Selbstbestimmung auch bei den best motivirten Handlungen muss doch ihre Wurzeln noch etwas tiefer haben.

Man kann nun aber noch einen Schritt weiter gehen, und das volle Licht statt auf die Motive auf den Charakter fallen lassen: auf jenes Conglomerat anererbter oder erworbener Eigenschaften, Ansichten, Triebe und Neigungen, welches die individuelle Verschiedenheit des menschlichen Handelns bestimmt. In diesem Sinne meint z. B. VOELKER, der Wille sei in diesem Sinne frei, „dass er nicht einem äusseren Zwange unterworfen ist, sondern den individuellen psychologischen Factoren" [3], und BÖRNER, das Wollen stamme „seiner tiefsten Grundlage nach aus dem Innern des Menschen und in dieser Beziehung (sei) dasselbe ein durchaus freies, durch nichts Fremdartiges ausserhalb der Willenskräfte selbst begründetes" [4].

[1] a. a. O. S. 401. — [2] a. a. O. S. 402.

[3] VOELKER, Ist der menschliche Wille frei? Stuttgart 1880. S. 7.

[4] BÖRNER, Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe in ihren Grundlehren. Freiberg 1857. S. 32.

Er widerspricht der Meinung, es müsse doch auch den äusseren Umständen, der Verführung u. s. w. irgendwelcher Einfluss zugestanden werden: „es hätten Jene nicht das Unrechte begangen, wenn sie nicht die Anlagen in sich gehabt, wenn sie nicht die unmoralische Neigung zu dem, was sie thaten, in sich getragen hätten“ [1]). Die Zurechnung nun sei nichts Weiteres als „die Zurückführung eines Erfolges auf das wahre Innere des Menschen“ [2]). Da nun aber Börner zufolge der Mensch ohne angeborene Neigungen zur Welt kommt, „bildungsfähig, nicht gebildet“, da derselbe also vollständig ein Product der Umstände ist, muss dieser Ansicht zufolge die Zurechnung sich ausnahmslos auf alle Handlungen erstrecken, namentlich auch weder durch schlechte Erziehung oder böses Beispiel, noch durch die günstige Gelegenheit aufgehoben oder beschränkt werden. In der That geht Börner diesen nothwendigen Folgerungen aus seinem Princip nicht aus dem Wege. Die Thatsache aber, dass man im täglichen Leben jene Umstände unbedingt als beschränkende Momente für die Verantwortlichkeit gelten lässt, beweist schon zur Genüge, dass Börner nur einen neuen, vielleicht sehr werthvollen Begriff in die Wissenschaft eingeführt, dass er aber die alte, uns Allen bekannte Verantwortlichkeit, die es zu erklären galt, um nichts verständlicher gemacht hat. Er selbst scheint dieses wenigstens geahnt zu haben, wie aus seiner unklaren Unterscheidung des „wahren“ von einem scheinbaren Ich hervorgeht. Im Leben wird allerdings diese Unterscheidung gemacht, in Börner's Lehre aber ist für sie kein Raum. Wenn unser Ich nichts Anderes ist als ein leeres Gefäss, das von aussen her seinen Inhalt bekommt, so gehört eben entweder dieser ganze Inhalt, oder nur die leere Form, zum „wahren“ Ich; die Gedankenassociationen z. B., welche die Erziehung bildet, müssen eben so viel oder eben so wenig die Verantwortlichkeit beschränken, wenn sie zur Manie entartet, als wenn sie zum festen Charakter ausgebildet worden sind; Idiotismus und psychische Erregung müssen die Zurechnung ungehindert

---

1) a. a. O. S. 33. — 2) a. a. O. S. 37.

bestehen lassen u. s. w. Denn von den „das schwache Innere überwältigenden Eindrücken der Aussenwelt" [1]) bei dem Idioten, der „Anhäufung überströmender Elemente" [2]) im Affecte gilt es doch noch immer, dass „Jene nicht das Unrechte begangen hätten, wenn sie nicht die Anlagen in sich gehabt hätten", dass die blosse „Gunst oder Ungunst der Gelegenheit und der äusseren Umstände Niemanden zu einem Wollen und Handeln zwingt" [3]). Die innere Haltlosigkeit des Börner'schen Standpunktes geht wohl am deutlichsten daraus hervor, dass er die Verführung durch Personen wohl, die Verführung durch andere Umstände aber nicht als beschränkendes Moment der Verantwortlichkeit gelten lassen will [4]). Und doch ist es vollkommen gleichgültig, ob „durch künstliche, meist mit Absicht angewendete Mittel die Kräfte, auf welche das Handeln zurückgeführt werden muss, in eine sonst nicht in der Seele begründete Zusammenstellung gebracht und dadurch zu einer das Entgegenstehende unterdrückenden momentanen Macht emporgehoben worden wären" — oder ob die günstige Gelegenheit diese Motivenfälschung zu Stande gebracht hat. Was ich gewollt habe, habe ich gewollt, und selbst wenn man mit gezücktem Dolch mich zur Entschliessung gezwungen hat, — ich würde mich eben nicht haben einschüchtern lassen, wenn ich nicht den Trieb, um jeden Preis zu leben, in mir gehabt hätte. Quamquam coactus, attamen voluit, war schon ein alter römischer Rechtsspruch. So muss denn diese Ansicht entweder dazu führen, die Verantwortlichkeit vollständig aufzuheben, oder aber sie ausnahmslos auf alle Handlungen auszudehnen: Beides in gleich grellem Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung. Aufgabe der Wissenschaft aber ist es, diese Meinung nicht nur zu berichtigen, sondern auch zu begreifen; und erst wenn dieses ihr gelungen ist, kann sie jenes unternehmen.

Ueberhaupt muss den Versuchen, irgendwelche Freiheit des Wollens durch Zurückführung der Handlung auf das Innere

---

[1]) a. a. O. S. 46. — [2]) a. a. O. S. 49. — [3]) a. a. O. S. 33. — [4]) a. a. O. S. 42 und 59.

des Menschen zu retten, immer etwas Unklares anhaften bleiben. Denn jedenfalls ist doch die That das Ergebniss des Zusammenstosses eines gegebenen Charakters mit bestimmten äusseren Umständen (günstige Gelegenheit u. s. w.); beide sind gleich nothwendige Bedingungen zum Eintritt der Willensentschliessung, und man kann diese ebenso wenig auf eine derselben zurückführen, als man ein Product als ausschliessliches Ergebniss eines seiner Factoren betrachten, oder das Volumen eines Gases entweder aus der Temperatur oder aus dem Luftdrucke erklären kann. Wenn man es daher mit vollem Rechte bei den Materialisten tadelt, dass sie die volle Ursächlichkeit dem Motive zuschieben und die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit verkennen, so darf man sich ebenso wenig den entgegengesetzten Fehler zu Schulden kommen lassen und in dem „Charakter“ den genügenden Grund des Handelns gefunden zu haben behaupten. Beide Extreme sind gleich einseitig und gleich falsch, nur ihre Zusammenfassung in eine höhere Einheit giebt die volle Wahrheit. Uebrigens zeigt sich dieselbe Ungenauigkeit auch auf physischem Gebiete, wo man oft entweder das Loslassen eines Steines, oder aber die Gravitationskraft als einzige, auch wohl, noch unklarer, als Hauptursache des Fallens bezeichnet findet.

Mehrere Denker in Deutschland und Frankreich versuchen die Freiheit zu retten, indem sie uns dieselbe in etwas veränderter Form, als sittliche Freiheit, vorführen: frei sei derjenige, der nicht mehr seinen Neigungen und Leidenschaften widerstandslos gehorcht, sondern durchweg nach selbstgeschaffenen Maximen handelt. So wird von Louis Michel in folgenden Worten das Feld zwischen Freiheit und Nothwendigkeit vertheilt: „liberté, en ce sens que nous avons un certain pouvoir d'opérer à distance et préventivement sur nos motifs; nécessité, en celui que, ces motifs étant une fois donnés, nous nous déterminons fatalement [1]).“ „Notre liberté ne crée pas le motif;

---

[1]) L. Michel, Libre arbitre et liberté. Paris 1881. S. 180.

elle nous porte à l'acquérir [1]", und was wir dem Verbrecher vorwerfen, „ce n'est pas d'avoir consommé l'acte; ..... c'est d'être demeuré ou d'être devenu tel qu'il se soit nécessairement rendu l'auteur du forfait" [2]). In gleicher Weise meint Liebmann: „Frei ist das Subject des Wollens dann, wenn es nur will, was es wollen will" [3]); um aber meine Freiheit zu beweisen, „muss ich meine Pflicht thun. Thue ich sie in allen Fällen, so bin ich im höchsten denkbaren Sinne des Wortes frei; thue ich sie nicht, unfrei" [4]).

Alle diese Aussprüche könnte man mit gutem Gewissen unterschreiben, wenn nur ihre Urheber, statt „Freiheit" schlechthin, jedesmal „Freiheit vom Zwange der anschaulich gegenwärtigen Objecte" oder aber „von unsittlichen Neigungen" geschrieben hätten; der relative Charakter des Freiheitsbegriffes macht es ja möglich, so viele Arten der Freiheit zu unterscheiden, als man hemmende Einflüsse auffinden kann. Freilich würden jene Behauptungen, in dieser Form gefasst, zum Range blosser Binsenwahrheiten oder vielmehr Definitionen herabsinken; es bliebe denselben nur noch diese Bedeutung bei, dass wir keine andere als jene sittliche Freiheit anzunehmen berechtigt seien. Damit aber wären denn doch die vorliegenden Thatsachen wieder keineswegs erklärt. Denn erstens ist das Gefühl der Freiheit gewiss nicht auf jene Fälle beschränkt, wo nach sittlichen Maximen oder selbst nach Maximen überhaupt gehandelt wird. Es mag wahr sein, dass der bessere Mann im schweren Kampfe des Lebens dazu kommt, alle jene Einflüsse, welche er im Streben nach Vervollkommnung niederzukämpfen hat, als Etwas ausser ihm, als Hemmungen zu betrachten, — eben dasselbe gilt dem hartherzigen Egoisten von jenen moralischen Anwandlungen, welche noch immer von Zeit zu Zeit seine Seelenruhe beeinträchtigen; und es mag als eine erwiesene Thatsache gelten, dass Niemand sich so frei

---

[1]) a. a. O. S. 157. — [2]) a. a. O. S. 172. — [3]) Liebmann, Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Stuttgart 1866. S. 131. — [4]) a. a. O. S. 131.

fühlt als der Liebende im „Joch" der befriedigten Leidenschaft [1]). Zweitens aber ist der Verantwortlichkeit mit der LIEBMANN-MICHEL'schen Erklärung in keiner Weise geholfen. Denn, wie es freilich von Beiden ausdrücklich anerkannt wird, auch das Wollen-wollen ist doch in letzter Instanz wieder von äusseren Umständen mitbestimmt, und es macht am Ende wenig Unterschied, ob ich unmittelbar zum Wollen determinirt werde, oder aber dazu, mich selbst mit gleicher Nothwendigkeit zum Wollen zu determiniren. In beiden Fällen bleibt, wie DROBISCH richtig bemerkt hat, „die Moralität eines Jeden .... das Product seiner äusseren und inneren Lebensgeschichte, zu welcher letzteren aber allerdings sein eigenes Wollen gehört. Wer wenigstens nicht schwere Verirrungen zu bereuen, nicht bittere Vorwürfe über Gethanes oder Unterlassenes sich zu machen hat und sich in der sittlichen Selbstbeherrschung auch für die Zukunft sicher fühlt, hat doch", dieser Ansicht zufolge, „nicht Ursache, auf seine Tugend stolz zu sein; denn die Mittel dazu und die gute Stunde, in der er zum ersten Male von dem inneren unvergänglichen Werthe des Guten ergriffen wurde und bewusst das Gute zu wollen anfing, verdankt er nicht sich selbst, sondern seinem gütigen Geschick" [2]). Eben dieser „Tugendstolz" im guten Sinne, das Bewusstsein des eigenen sittlichen Werthes, wird aber vom moralischen Bewusstsein entschieden gebilligt; in der That wäre es der reine Widerspruch, von dem Verbrecher zu fordern, dass er sich schäme, also seine That sich selbst zurechne; dem Heroen aber das gleiche Recht zu verweigern. In dem angeführten Passus aber

---

[1]) Dass aber die Allgemeinheit des Freiheitsgefühles nicht, wie LIEBMANN (S. 133—136) behauptet, auf eine Verwechslung des momentanen, wirklichen, mit dem allgemeinen, idealen Ich zurückzuführen ist, geht nicht nur aus den angeführten Thatsachen, sondern auch daraus hervor, dass dieses Gefühl factisch in gewissen Umständen eine Beschränkung erleidet, jene Verwechslung dagegen unter allen Umständen gleich möglich und wahrscheinlich bleibt.

[2]) DROBISCH, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Leipzig 1867. S. 91.

wird diese moralische Verantwortlichkeit, dieses Zurückführen der That auf das Ich als letzten Grund, ganz folgerichtig als ein zu bekämpfender Irrthum verworfen. Damit ist aber nur erwiesen, dass wir es hier noch einmal mit einer neuen, nicht aber mit der alten, zu erklärenden Freiheit zu thun haben.

Die richtige Einsicht, dass mit der Zurückführung der Freiheit und Verantwortlichkeit auf ein Wollen-wollen die Sache nicht abgethan, vielmehr nur der erste Schritt zu einem unendlichen Regress ohne Ruhepunkt gemacht worden ist, hat dann Laas dazu geführt, den ganzen Apparat über Bord zu werfen, und ganz allgemein den Satz zu proclamiren: „so weit meine Lust und meine Voraussicht das in letzter Instanz Bestimmende ist, so weit bin ich Herr“ [1]), — womit dann wieder die Freiheit zu jeder auf irgendwelchen Zweck bezogenen Handlung ausgedehnt werden soll. Es gehen ja alle causativen Wünsche auf die Zukunft; schon dadurch erscheine die willkürliche Bewegung als etwas von allen mechanischen Naturvorgängen radical Verschiedenes. An die Stelle des Stosses a tergo sei gleichsam der Zug a fronte gesetzt, der fatalistische Zwang der Vergangenheit überwunden, und die Zukunft zur Herrin gemacht; dabei sei es schlechterdings sein eigenstes Interesse und Wollen, was dem Ich die Vorsorge für die Zukunft eingiebt [2]). — Alle diese, und die nachfolgenden Erörterungen über die Macht des Ich auf jedem Gebiete, mögen nun dazu sehr geeignet sein, die beengende Vorstellung eines Zwanges von aussen, einer blinden Fatalität, die sich so leicht beim neubekehrten Deterministen einschleicht, zu beseitigen, für die Verantwortlichkeitsfrage leisten sie doch wieder nicht das, was zu leisten nöthig war. Denn im letzten Grunde lässt auch wieder diese Ansicht den Menschen in den Händen der Natur, aus denen er eben sich befreien zu können meinte; was sein Interesse erregt, sein Wollen bestimmt, hängt doch wieder von demjenigen ab, was er erfahren, d. h. was die Natur ihm vor

---

[1]) Laas, Die Causalität des Ich. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., IV. Jahrg., S. 50. — [2]) a. a. O. S. 47. 48.

Augen geführt hat; jedenfalls ist es nicht das Zukünftige, sondern die Vorstellung des Zukünftigen, welche sein Handeln bestimmt; diese Vorstellung aber ist doch immer wieder ein Antecedens, und zwar ein naturnothwendig bedingtes. So ist denn die LAAS'sche Anschauung, genau genommen, ein Resultat bewusster, kunstmässiger Abstraction: man schwelgt im erhebenden Anblick der allseitigen und durch unendliche Zeiten fortwirkenden Macht des Ich, führt aber die Causalkette nicht weiter als auf das Dasein dieses strebenden und wollenden Wesens zurück. Diese Betrachtungsweise ist aber mehr eine künstlerische als eine wissenschaftliche; wie denn auch die ausgesprochene Tendenz der LAAS'schen Arbeit eine entschieden praktische ist: eine Verständigung herbeizuführen zwischen den mechanischen Neigungen der modernen Naturwissenschaft und einem gewissen „Grauen", welches dieselben zu erregen pflegen [1]).

Einen viel besseren Weg, und zwar den einzigen, der zu richtigen Ergebnissen führen könnte, schlägt WOLLNY ein [2]). Es ist ihm klar, dass man nur von Freiheit sprechen kann, wo Selbständigkeit ist, dass aber diese Selbständigkeit nur dem Sein, niemals aber dem Werden zugesprochen werden kann; — womit, wenn auch nicht die Lösung selbst, doch die Bedingungen zu einer endgültigen Lösung unseres Problems gegeben sind. In der That kann, wer die Ausnahmslosigkeit des Causalitätsgesetzes anerkennt, in keiner Weise mehr ein Handeln oder Wollen als frei betrachten; der Begriff der Freiheit ist ohne den der Unabhängigkeit gar nicht zu denken; diese Unabhängigkeit aber kann, wenn irgendwo, nur im bleibenden, als blosse Thatsache gegebenen und auf nichts Anderes zurückzuführenden Sein gefunden werden. Der Mensch nun „existirt", wie WOLLNY ausführt, „wirklich nur auf elementarer Grundlage"; niemals darf er sich „als ein blosses Geschöpf", „als blosse Wirkung einer Ursache oder irgendwelcher Ursachen ansehen: sein

---

[1]) a. a. O. S. 7. — [2]) WOLLNY, Ueber Freiheit und Charakter. Leipzig 1876.

Dasein ist etwas mehr als eine blosse Wirkung[1])". „Dieser Freiheitsbegriff, der sich also auf die elementare Selbständigkeit des menschlichen Daseins gründet, muss gegen jene fatalistische Vorstellungsweise besonders stark betont und aufrecht erhalten werden, welche dem Menschen ..... das Bewusstsein der Ursprünglichkeit seiner Existenz in ihrer elementaren Beschaffenheit und hiermit das echte Lebensgefühl raubt[2])." Das Bewusstsein dieser Freiheit „muss mir sagen, dass ich mich mit allem übrigen Sein mindestens in gleicher Linie befinde"; es „berechtigt mich zu einem gewissen stolzen Selbstgefühl" [3]). — Das sind doch wenigstens kräftige, männliche Worte; man fühlt gleich heraus, dass man hier der wahren Freiheit auf der Spur ist, der Freiheit, die ich meine, wenn ich im Vollbewusstsein meines Menschenwerthes mich über alles Zeitliche erhebe, und die Ahnung eines Unendlichen mich durchschauert. Diese Freiheit, das tiefe Bewusstsein der absoluten Unabhängigkeit, gilt es zu erklären und, wenn nicht unser Leben in das ethische Nichts zerrinnen soll, zu rechtfertigen. Kaum aber dürfte dieser Zweck schon damit erreicht sein, dass die Unabhängigkeit der Grundlage, auf welcher der Mensch existirt, nachgewiesen wird. Wenn wir auch „die Tendenz zu den eigenthümlichen Gestaltungen, welche die gegebene Wirklichkeit aufzuweisen hat, von Anfang an als treibende Kraft in den Dingen voraussetzen" müssen[4]), so sind doch eben diese Dinge nicht Ich, ihre Freiheit ist nicht die meinige; immer wird mir der niederdrückende Gedanke bleiben, mein Ich sei doch immer nur das Ergebniss dieser Dinge, und damit sei doch seine Selbständigkeit wieder aufgehoben. Jedenfalls, wenn ich auch kein blosses Geschöpf bin, wer sagt mir, in wie weit ich es bin, in wie weit nicht? Es muss also weiter geforscht werden; es ist aber wenigstens der zu erreichende Zweck, und damit der leitende Gedanke für die folgenden Untersuchungen, nun in's rechte Licht gerückt.

---

[1]) a. a. O. S. 36. — [2]) a. a. O. S. 34. — [3]) a. a. O. S. 37. — [4]) a. a. O. S. 33.

So stehen jetzt die Sachen: so viel Köpfe, so viel Meinungen; und keine wirklich genügend, um vollständig dasjenige zu erklären, was erklärt werden soll. Und doch hat schon vor vierzig Jahren SCHOPENHAUER den richtigen Weg gezeigt in seinem zwar ungenau formulirten und daher oft missverstandenen, aber dennoch bedeutungsschweren Ausspruche: „die Verantwortlichkeit, deren (der Mensch) sich bewusst ist, trifft bloss zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter; für diesen fühlt er sich verantwortlich und für diesen machen ihn auch die Anderen verantwortlich[1].“ „Der Charakter aber ist angeboren und unveränderlich[2].“ Es hat diese Lehre von vielen Seiten scharfen Widerspruch herausgefordert, wie es auch bei der unklaren Form, in welcher SCHOPENHAUER sie ausspricht, bei der mangelhaften Begründung, welche er ihr zu Theil werden lässt, und den sonderbaren Floskeln, welche er ihr anhängt, wohl nicht anders zu erwarten war. Die nächstfolgenden Erörterungen werden versuchen, diesen Mängeln nachzuhelfen und den wesentlichen Inhalt der grossen SCHOPENHAUER'schen Entdeckung (deren tiefste Wurzeln freilich schon bei KANT zu suchen sind) gegen alle Angriffe zu vertheidigen.

Wenden wir also zunächst unsere Aufmerksamkeit der oft besprochenen Frage von der Charakterconstanz zu. Oft besprochen, und doch kaum oft genug; denn es lässt sich nicht leugnen, dass meistentheils die Art der Behandlung in keinem Verhältniss stand zur Wichtigkeit des Problems. Fast immer hat man sich auf Argumente beschränkt, welche wenig mehr als die Oberfläche berühren; der Sache wirklich auf den Grund zu kommen, hat man fast niemals versucht. Freilich hatte SCHOPENHAUER selbst zu diesem Verfahren ein gefährliches Beispiel gegeben, indem er für seine Behauptung Gründe aufstellte, welche entweder zu viel oder aber gar nichts beweisen.

---

[1]) SCHOPENHAUER, Die Freiheit des menschlichen Willens (S. W. IV), S. 93. — [2]) a. a. O. S. 94.

Denn dass man bei getäuschtem Zutrauen von Einem nicht sagt, sein Charakter habe sich geändert, sondern vielmehr, man habe sich in ihm geirrt, das beweist doch nur, selbst wenn nicht auch das Umgekehrte oft stattfand, dass eine plötzliche, radicale Charakterveränderung eine seltene Sache ist; dass aber „ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniss, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen lässt [1]," — das mag in vielen Fällen zutreffen, ist jedoch, in dieser Allgemeinheit gefasst, bestimmt unwahr. Da war es denn den Gegnern leicht, eine Reihe negativer Instanzen vorzuführen, welche ein verändertes Verhalten des Subjects den Motiven gegenüber ausser Frage zu stellen schienen, auch ohne dass irgendwelche Berichtigung der Einsicht, worauf Schopenhauer bekanntlich alle sogenannte Charakterverbesserung zurückführen wollte [2], nachweisbar war. Dass aber damit die Sache keineswegs abgethan ist, stellt sich bei genauerem Zusehen leicht heraus.

Jeder Mensch hat seine Welt für sich, und zwar eine doppelte: eine äussere und eine innere, Eine, welche sich im Raume manifestirt, eine andere, die er unmittelbar in sich wahrzunehmen glaubt. Beide Welten ziehen sich in eine Reihe zeitlich getrennter Erscheinungen auseinander, deren genaueres Studium aber eine Regelmässigkeit zeigt, worauf unsere ganze Wissenschaft begründet ist. Ausnahmslos erfolgen, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, dieselben Resultate: die ersten nennen wir Ursachen, die anderen Wirkungen. Schärferem Nachdenken entgeht es aber nicht, dass die blosse Nebeneinanderstellung von Ursachen und Wirkungen den Geist nicht befriedigt; vielmehr muss, um diese aus jenen erklären zu können, noch ein Drittes hinzugedacht werden: eine bestimmte

---

[1]) a. a. O. S. 51. — [2]) a. a. O. S. 52.

Relation zwischen verschiedenen Dingen, welche man sich in den Eigenschaften derselben begründet denkt, und welche man „Kraft" zu nennen übereingekommen ist. Aus dem blossen Dasein gegebener Massen in bestimmter Entfernung lässt sich keineswegs schliessen, dass sich dieselben mit einer bestimmten Verschnellung einander nähern werden; es muss eben, um diesen Schluss zu ermöglichen, die Gravitation vorausgesetzt werden, und diese bildet dann mit den gegebenen Bedingungen den zureichenden Grund der eintretenden Bewegung. Dass eine Mischung von Sauerstoff und Wasserstoff, auf eine gewisse Temperatur erhitzt, explodiren und sich in Wasser umsetzen wird, lässt sich aus den wahrnehmbaren Thatsachen in keiner Weise ableiten; nur wenn man chemische Kräfte annimmt, welche in diesen Elementen wirken, wird die Sache erklärbar; — nicht in jenem Sinne freilich, dass damit der ganze Hergang vollständig klar und jede weitere Untersuchung unnöthig geworden wäre, wohl aber in diesem, dass Prämissen gewonnen sind, woraus das thatsächlich Wahrgenommene sich als logischer Schluss folgern lässt. Allerdings sind diese Kräfte selbst nichts unmittelbar Wahrgenommenes, nur Hypothesen; es ist aber unsere ganze Weltauffassung aus solchen Hypothesen zusammengesetzt. Alles was diese mehr enthält als die unmittelbar gegebenen Empfindungen, ist Hypothese; wenn man den Begriffen des Stoffes, der Masse, der Dichtigkeit u. s. w. ihre objective Gültigkeit wahren will, darf man dieselbe dem Kraftbegriff gewiss nicht versagen, wie dies noch neuerdings von Liebmann in seiner lichtvollen Abhandlung über die Arten der Nothwendigkeit mit grösster Schärfe klargemacht worden ist [1]. Denn es ist diese Kraft eine absolut nothwendige Annahme, welche zwar fortwährend auf einfachere Formen zurückgebracht, niemals aber ganz aus der Wissenschaft entfernt werden kann; bei der einfachsten Stosswirkung wie bei den complicirtesten Erscheinungen muss sie vorausgesetzt werden, bleibt aber ihrer

[1] Liebmann, Gedanken und Thatsachen I. Stuttgart 1882. S. 11 ff.

tiefsten Natur nach vollständig unbegreiflich. Die Definition der Kraft aber giebt das **Gesetz**[1]; es sagt aus, dass, so oft gewisse Erscheinungen in bestimmten Verhältnissen zusammen sind, andere sich einstellen werden. — Alles hier Angeführte findet auch auf dem Gebiete der Psychologie seine volle Anwendung. Dass die Vorstellung bestimmter Handlungen oder Charaktere, sobald unsere Aufmerksamkeit sich darauf richtet, das Gefühl des Hasses oder der Liebe erzeugt, mag uns sehr natürlich scheinen, weil hier die wirkende Kraft ein Theil unseres eigenen Wesens ist und wir dieselbe also als etwas Selbstverständliches stillschweigend hinzudenken, — ohne Zuhülfenahme einer solchen Kraft bliebe es völlig unbegreiflich. Aehnliches gilt von den logischen Operationen: es nimmt sich zwar aus wie ein Paradox, ist aber unbestreitbar, dass auch diese in letzter Instanz psychologisch, nicht logisch zu erklären sind; — das heisst: wenn die Vorstellung bestimmter Prämissen diejenige des zugehörigen Schlusses hervorruft, so ist dieser Vorgang für das logische Denken selbst, objectiv betrachtet, unbegreiflich, so lange nicht jene Kräfte vorausgesetzt werden, welche in den Denkgesetzen ihren vorläufigen Ausdruck gefunden haben. So ist es aber mit allen psychischen Erscheinungen: so mit denjenigen der Gedankenassociation, der sinnlichen Gefühle, der ästhetischen und moralischen Werthschätzung; so ist es auch mit den Erscheinungen des Wollens. Dass die Vorstellung eines Genusses nothwendig das Streben hervorruft, dieselbe zu verwirklichen, können wir uns nur erklären durch den Egoismus: eine Kraft genau in dem Sinne, in welchem die Naturwissenschaft das Wort gebraucht, und deren Gesetz sich so formuliren lässt: die Vorstellung von Genuss- und Leidzuständen bestimmter Intensität ruft positive oder negative Strebungen hervor, welche diesen Intensitäten proportional sind; — wobei sich scheinbare Ausnahmen leicht durch die „Enge des Bewusstseins“ erklären lassen. Für das sittliche Wollen ist nun zwar bei dem jetzigen unvollkommenen Zustande

---

[1] Rümelin, Reden und Aufsätze. Tübingen 1875. S. 6.

der Ethik das Gesetz noch nicht gefunden; es lässt sich aber mit Bestimmtheit voraussagen, dass es sich hier nicht anders verhalten wird. Ueberall, wo wir strenge Causalität anzunehmen uns genöthigt finden, muss die wissenschaftliche Forschung danach streben, Gesetze aufzufinden, welche die Wirkungsweise elementarer Kräfte auszudrücken sich genügend erweisen.

In ihrer strengsten Fassung aber sind diese Kräfte nothwendig constant, die entsprechenden Gesetze also von der Zeit unabhängig. Gesetze mit Ausnahmen oder zeitlich beschränkte Gesetze beweisen eben dadurch, dass sie keine wirklichen Gesetze sind, d. h. dass sie nicht die Definition einer wirklichen elementaren Kraft enthalten, sondern höchstens die Wirkungsweise einer solchen Kraft in bestimmten Umständen beschreiben. Hätte man etwa die Erscheinungen des Falles nur in der atmosphärischen Luft untersucht, ohne deren Widerstand zu berücksichtigen, und hätte man daraus abgeleitet, dass im Allgemeinen ein fallender Körper einer Zunahme der Fallgeschwindigkeit unterliegt, welche in bestimmtem Verhältniss steht zum specifischen Gewicht, so würde sich bald bei weiteren Experimenten in anderen Medien oder im luftleeren Raume herausstellen, dass man hier nur ein Gesetz mit Ausnahmen, also kein Gesetz, gefunden hätte. Fände man bei irgendwelcher Person, dass die Vorstellung bestimmter sinnlicher Genüsse für sie ein Motiv von höchster Stärke abgiebt, und wollte man ohne Weiteres dieses Causalverhältniss als ein Gesetz hypostasiren, so würde wahrscheinlich bald, wenn der Geschmack der betreffenden Person sich änderte und neue Associationen entständen, das Unerlaubte dieses Verfahrens klar werden. Wenn nun aber auf physischem Gebiete keiner daran denkt, in solchem Falle die Unveränderlichkeit der wirklichen zu Grunde liegenden Kräfte zu bezweifeln, warum sollte dann auf dem Gebiete der Psychologie dieser Zweifel erlaubt oder geboten sein?

Um die hier behauptete Analogie vollständig klar zu machen, seien mir noch einige weitere Erörterungen erlaubt. Denn was es hier zu bekämpfen gilt, sind grösstentheils mehr

Missverständnisse als Gründe: man hat sich eben eine bestimmte Betrachtungsweise angewöhnt, welche es ausserordentlich schwer macht, sich in eine andere: die der Naturwissenschaft, zu versetzen. Und zwar ist oft die Schwierigkeit am grössten für diejenigen, welche sich am meisten mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt haben; weil sie nicht nur die Methode und die Auffassungsweise, sondern auch die Objecte und Resultate ihrer Wissenschaft in das fremde Gebiet überzuführen unwillkürlich geneigt sind, und deshalb, aller theoretischen Ablehnung des Materialismus ungeachtet, den vollständigen Parallelismus, die wissenschaftliche Gleichwerthigkeit beider Erscheinungscomplexe verkennen. So kommen sie denn leicht dazu, das menschliche Bewusstsein als etwas im Raume Daseiendes, mit der Hirnsubstanz oder Hirnwirkung räumlich Verbundenes zu betrachten, welches etwa wie ein Magnet seine Anziehungskraft oder ein beliebiger Körper seine Wärme, Eigenschaften und Kräfte erhalten und verlieren könnte. Dieser Anschauungsweise muss aber von Seiten der strengen Wissenschaft energisch entgegengearbeitet werden. Denn die Welt der inneren Erfahrung ist, ganz wie die äussere, ein eigenes Ganze mit ganz eigenthümlicher, von der stofflichen vollständig verschiedener Causalität; für jede Person bildet sie einen selbständigen, der äusseren Natur ebenbürtig nebengeordneten Complex von Erscheinungen; selbständig will sie untersucht, selbständig erklärt sein. Zwar sind wir gewöhnt, die äussere Welt als etwas unabhängig von uns in rerum natura Begründetes zu betrachten und derselben die inneren Erlebnisse jedes Menschen als das Besondere, Zeitliche dem Allgemeinen, Bleibenden gegenüberzustellen; wir müssen aber vor Allem uns darüber klar zu werden versuchen, dass diese Auffassungsweise sich nur auf die Gleichheit der äusseren Welt für Alle, bei der Verschiedenheit der inneren für jedes Individuum, stützt. Es bleibt aber, jener Gleichheit ungeachtet, der Thatsache ihre volle Evidenz erhalten, dass uns die äussere Natur nur als Vorstellung bekannt ist, dass es also zunächst eben so viele stoffliche wie geistige Welten giebt, und zwar

je eine für jede Person. Die Gleichheit dieser äusseren Welten mag ein Problem bleiben für die Metaphysik; für unseren Zweck war es nur die Aufgabe, der inneren Welt denselben Rang wie der äusseren zu wahren. So lange der influxus physicus etwas Undenkbares bleibt, so lange das Gesetz der Erhaltung der Kraft seine Bedeutung nicht verliert, so lange wird es unerlaubt sein, stoffliche Bewegungen durch geistige Ursachen oder geistige Erscheinungen durch physische Causalität zu erklären. Genau so wie die Physiologie sich nicht damit begnügt, willkürliche Bewegungen auf den Willensimpuls zurückzuführen, vielmehr danach strebt, für jedes äussere Geschehen äussere Ursachen aufzufinden, genau so darf auch die Psychologie die Gegenstände ihrer Forschung nicht als ein Glied in der Kette der stofflichen Erscheinungen betrachten. Allerdings kann und muss die Physiologie ihr Hülfswissenschaft sein: der vollständige Parallelismus der beiden Erscheinungsreihen lässt uns sogar hoffen, dass die beiden Wissenschaften einander zahlreiche Anregungen verdanken werden; immer aber gehören die Resultate der einen nur im Baugerüste, niemals aber im Systeme der anderen zu Hause. Es lässt sich demgemäss die Aufgabe der Psychologie in diesen Worten zusammenfassen: die Erscheinungen der inneren Erfahrung auf eine möglichst geringe Anzahl elementarer Kräfte zurückzuführen, und für jede Kraft den möglichst genauen Ausdruck — das Gesetz — zu finden.

Betrachtet man aber die Sache aus diesem Standpunkte, so lassen sich die Kräfte, welche die psychischen Erscheinungen im Allgemeinen, und diejenigen des Wollens besonders, beherrschen, wohl nicht anders als constant denken. Welche Rolle man auch der „Entwickelung“ zuschreiben mag — und es ist ohne Zweifel eine sehr bedeutende — diese Entwickelung setzt doch immer das Dasein bestimmter elementarer Kräfte voraus, kann auch ohne dieselben gar nicht gedacht werden. Im Gebiete der stofflichen Natur würde das Entstehen der Arten vollständig unerklärlich bleiben, wenn nicht unveränderliche physische und chemische Kräfte die Bildung und das

Leben der Organismen beherrschten; in der Entwickelung des individuellen Geistes ist es unmöglich, das Erreichen einer höheren Stufe zu begreifen, wenn nicht constante psychische Kräfte den Uebergang dazu von der vorhergehenden aus vermittelten. Wenn z. B. der gebildete Mann anderen Genüssen nachstrebt als das Kind oder der Naturmensch, so lässt sich dies unschwer auf seine reichere Erfahrung und auf die zahlreichen associativen Gedankenverbindungen, welche sich bei ihm gebildet haben, zurückführen; die erstere ist aber nicht zu begreifen ohne die elementaren Kräfte des Denkens, die anderen sind es nicht, ohne die Associationsgesetze zu Hülfe zu ziehen, und der ganze Hergang bliebe dennoch unverständlich, wenn man nicht die elementare Kraft des Egoismus voraussetzen wollte. Das Bestreben aber, diese ursprünglichen Kräfte dadurch zu eliminiren, dass man sich dieselben selbst als ein Product der Entwickelung, als in der langsamen Evolution unzähliger Geschlechter entstanden denkt, muss nothwendig an der einfachen Betrachtung scheitern, dass eine grosse Unbegreiflichkeit nicht begreiflich wird, wenn man dieselbe in viele kleinere auflöst.

Leiden. G. Heymans.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaft, eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. 2 Bände. Leipzig, E. Günther's Verlag, 1881 u. 1882.

Schon in einer früheren Schrift (Ueber Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. Jena 1877) hat der Verf. seinen Standpunkt mit folgenden Worten präcisirt: „Auch die Erkenntnisstheorie muss entwicklungsgeschichtlich zu Werke gehen; sie muss uns die Entwicklungsgeschichte dessen, was wir Causalität genannt haben, die allmählige Ausbildung dieser Vorstellung im Menschen nach den verschiedensten Richtungen hin und durch alle ihre Verzweigungen in die verschiedensten Wissenschaften hinein vorführen. Erkenntnisstheorie kann nichts Anderes sein, als die Entwicklungsgeschichte der Causalvorstellung, diese aber ist die Philosophie der Naturwissenschaft, welche uns noth thut: sie lehrt den Dogmatismus überwinden, wo immer und wie immer er sich zeige, und durch die Einführung des wahren kritischen Empirismus in alle Gebiete macht sie die Naturwissenschaften im besten Sinne des Wortes philosophisch und die Philosophie im strengsten Sinne der Empirie wissenschaftlich" (p. 26). Es sind dies dieselben Gedanken, welche schon im ersten Bande dieser Zeitschrift von Avenarius und Paulsen nach verschiedenen Gesichtspunkten erörtert sind. Nach jener Perspective zerlegt der Autor seine Aufgabe in zwei sich gegenseitig bedingende Theile, deren erster die geschichtliche Entwicklung und Kritik der philosophischen Naturforschung von Thales bis auf die jüngste Vergangenheit enthält, während der zweite einen selbständigen Aufbau einer streng wissenschaftlichen Erkenntnisslehre umschliesst, zwar mit besonderer Betonung des Causalitätsproblems. Die historische Betrachtung fasst Schultze selbstredend nicht als com-

pendiarische Instruction auf, sondern durch die Reproducirung und kritische Verarbeitung der Systeme, glaubt er, werde man dahin kommen, „dass man aus den Werken der grossen Geschichtsschreiber der Philosophie extensiv und intensiv mehr Philosophie lernen kann, als aus den Originalsystemen selbst, und wer diese Werke nicht bloss durchlesen, sondern durchlebt hat, wird die Wahrheit dieser Behauptung bestätigen können, denn er hat nicht bloss ein philosophisches System, er hat die Philosophie erlebt“ (Vorr. p. 10). Aus dieser genetisch geschichtlichen Forschung nun gewinnt er folgendes Bild für den inneren Zusammenhang der verschiedenen Richtungen, welchen das menschliche Denken gefolgt ist: „Skepticismus, Nihilismus, Mysticismus sind . . . Formen des Dogmatismus. So lange daher das menschliche Denken im Dogmatismus hängen bleibt, pendelt es gleichmässig durch jene genannten Unterformen desselben immer und immer wieder hindurch. Daher zeigt die ganze Geschichte der Philosophie uns gar kein anderes Schauspiel, als das, welches auch die Objecte seien, über die man philosophirt, die Methoden des Philosophirens der Reihe nach sind: Dogmatismus, Skepticismus, Nihilismus, Mysticismus, Dogmatismus u. s. w. Dieser Kreislauf setzt sich ununterbrochen so lange fort, als nicht eine kritische Erkenntnisstheorie ihn ein- für allemal abschliesst und aufhebt“ (I, 15). Während nun, wie schon bemerkt, der zweite Band diesen kritischen Gesichtspunkt in dem richtigen Verhältnisse systematisch zu bestimmen sucht, welches die beiden Componenten der Naturwissenschaft, das Wissen von den Objecten und die Objecte des Wissens zu einander einnehmen müssen, gruppirt die historische Darstellung ihren weitschichtigen Stoff in drei Perioden: 1) Das Zeitalter der unkritisch-einseitigen Betrachtung des Objectiven oder der naiven Erfahrung, die griechische Naturphilosophie, 7. — 5. Jahrh. v. Chr. 2) Das Zeitalter der unkritisch-einseitigen Betrachtung des Subjectiven, das Zeitalter der Begriffe, von den Sophisten bis zur Renaissance, 5. Jahrh. v. Chr. bis 16. Jahrh. n. Chr. 3) Das Zeitalter des kritischen Ausgleiches zwischen dem Objectiven und Subjectiven oder der kritischen Erfahrung, a) die Vorbereitung von Baco und Descartes bis Kant, 17. und 18. Jahrh.; b) die Ausführung, Kant und sein Zeitalter, 19. Jahrhundert.

I.

Aus der Fülle dieses Materials können wir selbstverständlich nur einige bedeutsame Momente hervorheben, die entweder für sich schon einen wichtigen Wendepunkt der Philosophie be-

kunden, oder in unmittelbarem, wenn auch nicht historischem, so doch sachlichen Connex zu denjenigen Vorstellungen stehen, welche uns noch beschäftigen. Zunächst scheint uns SCHULTZE mit Recht auf die eminent hervorragende Stellung der Eleaten hingewiesen zu haben; nicht in dem Sinne, dass sie als schneidige Dialektiker in der Behauptung eines absoluten Seins die vielfachen Widersprüche entdeckt hätten, die den meisten Darstellungen des Werdens, der Inhärenz etc. ankleben (hiermit giebt sich die landläufige Auffassung zufrieden), sondern dadurch, dass sie in dem Probleme des unendlich Kleinen den Kernpunkt aller derjenigen Untersuchungen erfassten, die im Laufe der Zeit zu einem empirisch gesicherten Aufbau der Erkenntniss führten. Denn dieser Begriff, entstanden aus der bekannten Opposition gegen die Bewegung, enthält einmal das verwickelte Verhältniss der Ursache zur Wirkung, des Entstehens und der Entwicklung überhaupt in sich. Sodann hat sich hieraus die überaus wichtige Hypothese der Atome ergeben, sofern die Welt physikalisch constituirt wurde aus dem Complex unendlich kleiner Volumina. Dies gab wiederum nach der mathematischen Seite hin die Veranlassung zur Formulirung der unendlich kleinen Zahl, zur Entdeckung der Differentialrechnung durch LEIBNITZ. „In seiner Lehre von den petites perceptions erkannte LEIBNITZ in dem Begriffe der unendlich kleinen Vorstellung oder Empfindung auch das Grundproblem der Psychologie und stellte die petites perceptions sozusagen als das psychologische Differential hin. Hinsichtlich der Erklärung der Organismen wird in neuester Zeit gewissermaassen das organische Atom und Differential entdeckt, die Zelle" (I, 52). Wie ersichtlich, befinden wir uns durch eine ganz einfache Erweiterung dieses Princips auf die exacten mathematischen und biologischen Wissenschaften völlig inmitten der sogenannten brennenden Fragen, die unser Denken aufregen.

Als zweiten bedeutsamen Factor für die Entwicklung der antiken Naturwissenschaft erwähnen wir die Bemühungen, welche die Atomistiker der Erforschung der Materie, diesem platonischen μὴ ὄν, zuwandten. Nachdem EMPEDOCLES vier bestimmte Urelemente aufgestellt, ANAXAGORAS hingegen alle Dinge in einen Complex unendlich vieler, gleichartiger Theile, der Homöomerien zerlegt hatte, entstand in dem Vollender dieser Gedanken, in DEMOKRIT dasjenige Princip, welches in der modernen Zeit den exacten Naturwissenschaften zu so überraschenden Resultaten verholfen hat, jene Idee also, dass die Verschiedenheit der Dinge sich letzten Endes nicht auf qualitative, sondern nur auf quantitative Unterschiede, auf die Lagerung der unendlich

kleinen Elemente zu einander begründen und zurückführen lasse; jene qualitative Differenz aber sei ein rein subjectives Phänomen, menschliche Zuthat. Hiermit ist erst die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Einsicht in den Bestand und Bau der Welt geschaffen, insofern derselbe auf rein mechanischen Vorgängen basirt: Also die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft setzt unmittelbar an diesem Punkte ein. Ebenso verständlich reiht sich hieran die Leugnung der Teleologie, die Feststellung eines überall gleich ausnahmslosen Causalnexus, die Fernhaltung jeglicher subjectiven, nach individuellen Zwecken des Nutzens oder Schadens bedingten Beurtheilung biologischer Erscheinungen, wie sie Demokrit rücksichtslos verkündete. Und damit wir den letzten wichtigen Factor erwähnen, der unmittelbar in die moderne Physiologie hineinführt, so lehrte dieser grosse Mann, dessen Schriften freilich ihrer Gottlosigkeit halber auf offenem Markte zu Athen verbrannt wurden, dass die Farben und andere Sinnesempfindungen nicht Reflexe oder gar Eigenschaften der Dinge als solcher, sondern Producte unseres Auffassens seien. Fürwahr es ist bewundernswerth, wie früh schon der griechische Geist ohne wesentliche Benutzung inductiver Hülfsmittel, wie z. B. des Experiments, zu diesen Entdeckungen gelangt ist, die dann freilich in der langen Periode platonisch-aristotelischer Scholastik (die Schultze treffend „die Entstehungsgeschichte der Naturverachtung" nennt) in die tiefste Dunkelheit zurückgeschleudert wurden, bis sie im Anbrechen eines neuen Tages der Welt wieder erstanden. Vorzüglich ist dem Verf. unseres Erachtens die Charakteristik des zweiten Zeitraums gelungen, namentlich in Hinsicht der Analyse derjenigen Momente, welche ihm die Signatur einer ausgeprägten Abneigung gegen alle Naturforschung aufdrücken. Zunächst ist der schon früher berührte centrale Factor, die platonische Philosophie zu nennen, die, eine getreue und adäquate Fortbildung der zum ersten Mal eine neue Erkenntnisslehre formulirenden socratischen Gedanken, in der einseitigen Verherrlichung des Logischen, in der extremen Betonung der Ontologie und in der damit zusammenhängenden mehr oder minder offenen Proclamirung eines Welt und Geist, Materie und Seele scharf trennenden Dualismus ihrem consequenten Abschlusse entgegen geht. Auch die scharfe Opposition des Aristoteles, seine gelegentliche Verwendung physiologischer Thatsachen und die eingehende Aufmerksamkeit, welche er der descriptiven Naturwissenschaft zuwendet, vermögen nicht diesen, für das ganze Mittelalter bezeichnenden Cultus des Begriffes auf Kosten des Seins zu beeinträchtigen; unaufhaltsam schreitet vielmehr dieser

Process vorwärts, nicht zum wenigsten unterstützt durch die vermöge der moralisch religiösen Zersetzung höchst wirksamen Versuche, in der Normirung eines meist überweltlichen Ideals dem Leben den verlorenen Inhalt wieder zu verschaffen. Gerade diese einseitige Beschäftigung mit ethischen Aufgaben, so dringlich sie historisch genommen sein mochte, musste immer mehr den Menschen seiner ursprünglichen Heimath entfremden und seinen Blick einseitig auf solche Sphären lenken, deren eifrige Pflege häufig mit einer Vernachlässigung der natürlichen Umgebung verbunden zu sein pflegt. So war das menschliche Gemüth, das sich fruchtlos in der Enträthselung der grossen Fragen abgemüht hatte, rettungslos dem eisigen Skepticismus verfallen, aus dem es, wie wir uns früher überzeugten, immer (falls die kritische Methode fehlt) den Mysticismus erzeugt. Diesen, und zwar intensiv und extensiv in der denkbar stärksten Form, brachte das Christenthum, das, die verschiedenartigsten religiösen Motive in sich vereinigend und die mannigfachsten Anknüpfungen an andere oder ähnliche Anschauungen bietend, darin jedoch die Gesinnung der früheren Systeme fortsetzte, ja steigerte, dass es den Menschen mit dem ausdrücklichen Hinweis aus der Betrachtung des diesseitigen Lebens auf ein späteres, unvergleichlich höheres hinlenkte: Es ist der Höhepunkt, wie Schultze es nennt, der Naturverachtung. Erst durch innere und äussere Wandelungen, durch den Zerfall der Scholastik selbst, durch die immer mächtigeren Angriffe der Nominalisten, vor Allen des Wilhelm Occam, gegen die Realisten, durch die Erweiterung der Naturkenntnisse durch den sich anbahnenden internationalen Verkehr der Völker unter einander (namentlich veranlasst durch die Kreuzzüge und Aussendung von Missionären), durch die im Gefolge der Reformation und Renaissance sich befindlichen neuen, unerhörten Anschauungen, wie sie in Kopernikus ihren heliocentrischen Abschluss fanden, wurden die Grundelemente für die Aufklärung gewonnen, die dem folgenden Zeitalter im Gegensatz zu den beiden verflossenen das Gepräge des Kriticismus verleihen. Die übernatürliche Causalität, die im ganzen Mittelalter nach der logischen Seite hin in der Ideenlehre, nach der religiösen in den ethischen Postulaten des Christenthums ihren Triumph gefeiert hatte, muss der Erforschung des thatsächlich gegebenen Zusammenhangs der Erscheinungen weichen und ihre Herrschaft an die natürliche Causalität abtreten. „Dieser Drang nach natürlicher Causalität manifestirt sich im Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen, und die Namen Baco und Descartes bezeichnen die vollbewusste Wiedereinsetzung der natürlichen Cau-

salität in ihre Rechte. Der Gegensatz der neueren Zeit zum Mittelalter ist der Gegensatz der übernatürlichen Causalität zur natürlichen" (I, 256). Aber auch hier finden wir die alten Unterschiede wieder; denn wie BACO VON VERULAM vorzugsweise die Naturbeobachtung vertritt völlig im realistischen Sinne, so sehen wir umgekehrt in DESCARTES und SPINOZA die Begründung des idealistischen Naturalismus. BACO findet die wahre Philosophie darin, dass sie so treu wie möglich die Aussprüche der Erfahrung wiedergiebt und gewissermaassen von dieser selbst dictirt sei, die nichts von sich hinzufüge, sondern nur wiederhole und wiedertöne. Es ist unschwer, in diesen Sätzen den Keim des späteren Sensualismus zu entdecken, wie ihn namentlich HOBBES und LOCKE ausbilden: Der Geist wird zur tabula rasa, in welche die Erfahrung völlig eigenmächtig ihre Eindrücke hineinmalt. Gegenüber dieser behaupteten Passivität beansprucht DESCARTES und dann SPINOZA eine scharfe Activität des menschlichen Geistes, der sich so erst eine Erfahrung schaffen könne, und erst so, in freilich ununterbrochener Reciprocität mit der Aussenwelt, erklärt sich der bekannte Satz SPINOZA's: Ordo idearum idem est ac ordo rerum. BACO's Weg führt deshalb, wie unser Autor richtig bemerkt, mehr zur Naturwissenschaft als zur Philosophie, DESCARTES' Strasse mehr zur Philosophie als zur Naturwissenschaft. Die richtige Verbindung beider zur philosophischen Naturwissenschaft und naturwissenschaftlichen Philosophie, zur Philosophie der Naturwissenschaft, wird weder im realistischen noch im idealistischen, sondern erst im kritischen Naturalismus erreicht (I, 257). Die Entwicklung jedoch dieses letzten Stadium geht, wie auch früher, nur durch Ueberwindung und Vernichtung des Skepticismus, wie er sich in HUME's bekannten Angriffen namentlich gegen die Gültigkeit des Causalitätsgesetzes offenbart, vor sich, und so haben wir für die übersichtliche Gliederung dieses Processes folgendes Schema: 1) realistischer Naturalismus (BACO, HOBBES); 2) idealistischer Naturalismus (DESCARTES, SPINOZA, LEIBNITZ und die Monadenlehre); 3) skeptischer Naturalismus (LOCKE, BERKELEY, HUME) und endlich 4) kritischer Naturalismus (KANT). Es darf nach unseren früheren Auseinandersetzungen nicht befremden, in der dritten Abtheilung die extremsten Gegner unter derselben Kategorie subsumirt zu sehen; denn mochten BERKELEY und LOCKE auch hinsichtlich ihrer übrigen erkenntnisstheoretischen Anschauungen noch so sehr sich von einander entfernen, darin waren sie einig, dass beide die Sinnesempfindungen als rein subjective Vorgänge auffassten, wenn auch LOCKE sie (wenigstens theilweise) aus Ein-

drücken der Erfahrung ableitet, BERKELEY hingegen sie völlig auf eine interne Wechselwirkung innerer psychischer Factoren zurückführt. Ja die Evacuirung, welche jener mit dem ganzen Apparat der menschlichen Seele vornahm, die Verflachung derselben zu einer leeren Tafel, ist nicht minder skeptisch und somit einseitig, als die idealistische Auffassung seines Antipoden, der überhaupt das Dasein äusserer Dinge rundweg leugnete und Alles in eine Reihe specifisch menschlicher Vorstellungen auflöste. Im Uebrigen brauchen wir nur an das oft citirte Geständniss KANT's zu erinnern, dass ihn erst die schneidige Opposition gegen die landläufigen Ansichten, wie sie HUME geübt hätte, aus dem dogmatischen Schlummer der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie gerissen habe, um unsere Behauptung zu begründen; denn HUME ist der Fortbildner der früher angeregten skeptischen Ideen, nur nach einer, freilich sehr relevanten Seite hin, nach dem Causalitätsproblem. Ehe der Autor an die eigentlich systematische Entwicklung des kritischen Empirismus geht, wie er sich unter den Händen des Heros der modernen Philosophie gestaltet hat, giebt er ein klares und instructives Bild des langsamen Ringens, das sich in der Entwicklung KANT's von den Anfangsstudien (in der Schrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte etc. vom Jahre 1747) bis zu der Vollendung seiner grössten und folgenreichsten Arbeit, der Kritik der reinen Vernunft, im Jahre 1781 erkennen lässt. So leitet er den Leser gleichsam durch die unmittelbare Anschauung dieses Processes zu eigener Reproduction an, die sich eben von selbst an die unausgesetzte Kritik, welche KANT seinen eigenen Ansichten und fremden zu Theil werden lässt, anschliesst. Mit geschichtlicher und immanenter Nothwendigkeit werden die einzelnen Grenzregulirungen ad oculos durch die persönliche Lebensentwicklung des Königsberger Weisen vorgeführt, wie gegenüber der Vertrauensseligkeit des Dogmatismus die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, gegenüber dem sich selbst negirenden Skepticismus die relative Erkennbarkeit der Objecte, d. h. der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen formulirt wird. Die sensualistische Eruirung des Psychischen wird durch die Entdeckung und Feststellung der apriorischen Functionen unseres Bewusstseins gerade so in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen, wie der transcendente subjective Idealismus eines BERKELEY mit den bekannten Worten abgelehnt: Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist: Alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit. —

II.

Der zweite Band enthält, wie schon bemerkt, die Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung, und in einer Reihe von Abschnitten werden die Grundzüge des kritischen Empirismus, Form und Inhalt der Erkenntniss, Verhältniss des Bewusstseins zur Welt, die apriorischen Functionen des Geistes, die Setzung eines Reiches der Dinge an sich und endlich die Möglichkeit einer Gemüthsausgleichung mit den Principien exacter Wissenschaft in den religiösen Idealen erörtert. Nur ein, freilich sehr anziehender, Excurs „Ueber die Geschichte der Vorstellungslehre" scheint uns mehr in den eigentlich historischen Rahmen, als in diese rein kritische Analyse zu gehören; im Uebrigen bietet gerade dieses Capitel des Interessanten so viel, dass wir nicht anstehen, Einiges hieraus zu entlehnen. Der Autor beginnt mit der Darstellung der bekannten buddhistischen Lehre über die Nichtigkeit und Werthlosigkeit des irdischen Daseins, das nur unter dem Trugbild und dem Schleier der Maja eine temporäre Bedeutung gewinnen könne. Diesem ganzen, uns wie die Atmosphäre unausweichlich umgebenden Complex unserer Vorstellungswelt, dem Sansara, steht ganz unvergleichbar das jeden persönlichen Unterschied und damit jede Qual des Einzelwillens auslöschende Paradies des Nirvana gegenüber, in dem jedes Streben und Vorstellen aufhört. Diesen Urquell alles Wesens, nach dem deshalb Jeder, dem die Binde von den bethörten Augen gefallen ist, sich sehnt, glaubt SCHULTZE nicht, wie meist, als das reine Nichtsein fassen zu dürfen (da es ja sonst eben nicht der Anfangs- und Endpunkt der Weltentwicklung sein könne), sondern als ein relatives[1]) Nichts, indem er gegenüber dem einzig uns bekannten Reiche der Erfahrung und Vorstellung die der Erkenntniss völlig unzugängliche Welt des Dinges an sich bezeichnet. Mit Recht hebt er den eigenthümlichen Charakter dieser religionsphilosophischen Ideen hervor, die im schärfsten Gegensatze zu jeder theistischen (und wie wir glauben hinzufügen zu können, anfangs auch zu jeder polytheistischen) Form eine Religion schufen, gegründet auf eine moralische Regeneration des Individuums, die das Princip der selbstsuchtlosen Liebe für die organischen Wesen noch viel weiter und unnachsichtlicher forderten, wie die entsprechenden Vorschriften des Christenthums. Ebenso verdienen die eingehenden Untersuchungen über die Zeit,

---

[1]) So auch neuere Gelehrte, z. B. CHATTOPÂDHYÂYA, Indische Essays, Zürich 1883, p. 122 ff.

begleitet von ausführlichen Citaten aus Augustin's Bekenntnissen, die höchste Beachtung; sehen wir doch hier ein kräftiges Ringen des Erkennens mit den sachlichen Schwierigkeiten und den Gedanken des Aristoteles wieder aufblitzen, dass der Zeit nur ein subjectiver Charakter zukomme, dass sie mithin als psychisches Moment zu denken sei, bis dann später Kant den entscheidenden Schritt mit dem Ausspruche thut, dass die Zeit, wie der Raum eine apriorische, vor der Erfahrung liegende, aber durch und in ihr ausgebildete Function des menschlichen Geistes sei, kein logischer Begriff, producirt und zerlegbar durch kritische Reflexion, sondern eine reine Anschauung, ein intellectuales Phänomen, gebunden an die Ausübung der Sinne. Vor allen Dingen aber kommt es hier auf die Lösung des Cardinalproblems an, der Causalität, die ja David Hume's zersetzender Skepticismus ausser allem Bereich inductiven und deductiven Beweises glaubte gerückt zu haben. In einer Reihe von Beweisen (10) erhärtet der Verf. die Kantische Lehre von der Apriorität dieser ursprünglichsten Function des menschlichen Bewusstseins und zeigt auf das Anschaulichste, dass ohne den Besitz dieses werthvollsten Instrumentes unserer ganzen Erkenntniss überhaupt gar keine Erfahrung, gar kein Urtheil, nicht die dürftigste Verknüpfung synthetischer Art zu Stande kommen könne. Wir stimmen diesen Ausführungen unter einem weiteren, erst später zu erledigenden Vorbehalte völlig bei, indem wir nur noch hinzufügen, dass die sensualistische Ableitung des propter hoc aus dem post hoc eine völlig nichtssagende ist: Denn sie lässt eben dasjenige, was hierbei der Erklärung am dringendsten bedarf (weshalb der chronologisch folgende Vorgang als Wirkung der früheren Ursache in unserer Vorstellung functionirt), völlig unerörtert. Der leere Hinweis wenigstens auf das thatsächliche Geschehen ohne Motivirung, auf die sogenannte Gewohnheit (dieses offene Eingeständniss einer totalen Unbegreiflichkeit) wird wohl Niemanden ernstlich befriedigen. Wie jedes Object nur das Product dieser, unsere Combination unmittelbar beherrschenden Kraft ist, so regiert auch die Causalität in der ganzen Natur, und empirische Welt, empirisches Bewusstsein und empirisch verknüpfte Vorstellungen sind völlig identische und permutable Werthgrössen. Unter diesem psychologischen Gesichtspunkte, der für die ganze Entstehung unserer Erkenntniss maassgebend ist, wird es klar, weshalb mit Recht Schultze das synthetische Urtheil a priori: Alles muss seine Ursache haben, als das Grundgesetz aller und jeder Wissenschaft hinstellen kann, „da unser Menschengeist alle ihm überhaupt erschlossene Natur nur unter Voraussetzung seines

Eigenwesens zu betrachten und zu deuten vermag und es für uns Natur als den Inbegriff aller unserer Objecte gar nicht geben kann, wenn nicht in, mit und durch Causalität" (II, 270).

Wenn nun aber in der That unser empirisches Bewusstsein ganz und gar abhängt von unserer empirischen Welt, wenn jenes nie völlig von Vorstellungen (sie mögen noch so unklar und latent sein) entblösst ist und wenn dieser Fall je eintreten sollte, es ohne Weiteres auf den Nullpunkt, d. h. auf das Nichts herabsinken würde, wenn mithin das Selbstbewusstsein und alle Erkenntniss ganz unentrinnbar an die Erfahrung geknüpft ist, wie geschieht es, dass wir über diese Grenze hinausfliegen und ein Reich des Dinges an sich decretiren? Diesen Act hat der Verf. mit Nothwendigkeit aus den psychologischen Bedingungen deducirt, die unsere Anschauung nach Zeit, Raum und Causalität beherrschen. Weil wir in unserer ganzen verknüpfenden und zergliedernden Thätigkeit die Dinge als causal aufzufassen genöthigt sind (da sie andernfalls gar nicht unsere Objecte werden würden), so ergiebt sich die Unvermeidlichkeit für die Behauptung einer von uns unabhängigen Existenz der Dinge, also des Scheines (wie Schultze es nennt) des Dingansichseins der Objecte dadurch von selbst. „Jedes Object entsteht . . . durch Causalität. Da wir auf den Process dieser Entstehung in uns nicht reflectiren, so erscheint aber jedes Object mit überraschender Plötzlichkeit und wie etwas uns Fremdes und von aussen fertig Gegebenes. So das Object A, gleich darauf das Object B, dann C, D u. s. f. Alle diese Objecte tragen also den Schein an sich, als seien sie etwas von uns ganz Unabhängiges. Nun erscheint aber doch A vor B, B vor C, C vor D u. s. f. A ist mithin im Verhältniss zu B das Vording, B im Verhältniss zu A das Nachding. Wenn nun ein Object A uns in allen Fällen als Vording entgegentritt zu einem Object B, und dieses stets als Nachding zu ihm erscheint, so bezeichnen wir das Vording als Ursache, das Nachding als Wirkung. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung oder des Vordinges und Nachdinges tritt also innerhalb unserer continuirlichen Objectreihe auf. Jedes Object und also auch die ganze Objectreihe erscheint uns aber . . . als etwas von uns Unabhängiges an sich. Mithin muss auch das Verhältniss von Vording und Nachding oder Ursache und Wirkung, welches uns in dieser Objectreihe entgegentritt, uns als etwas von uns Unabhängiges und ausser uns Seiendes an sich erscheinen, und wie wir die ganze Welt unserer Vorstellung in nothwendiger, doch unkritischer Illusion für eine Welt von Dingen an sich halten, so muss also auch die Causalität uns als die in

den Dingen an sich wirkende und treibende Kraft erscheinen" (II, 322). Daher postulirt der Verf. auch die Möglichkeit einer ganz divergenten Anschauung für anders construirte Wesen; mithin auch selbst vermöge dieses centralen Factoren unseres kritischen Apparates kommen wir über die Welt der Vorstellung nicht hinaus und besitzen in der Causalität nicht etwa ein Stück transcendenter Herrlichkeit, das gleichsam durch einen Zufall sich in unsere Region verirrt hat.

Einer der letzten Abschnitte resumirt in theilweis geschichtlicher Entwicklung „die Grundsätze des kritischen Erkennens"; diese sind wesentlich beschlossen in den zeitlich, räumlich und causal verknüpften Empfindungen: Was darüber hinausgeht, ist nach dem Verf. dogmatisch oder skeptisch. Namentlich richtet der Autor eine lange Opposition gegen die teleologische Auffassung, die, von jeher ein Lieblingskind einer schwärmerisch angelegten Betrachtung, immer noch ab und zu unter den Fundamentalprincipien des Empirismus mit aufgenommen werde. Es wäre vergebliche Mühe, die beschränkten Analogien wieder in den Bereich der wissenschaftlichen Discussion ziehen zu wollen, welche rein anthropocentrisch noch, z. B. das vergangene Jahrhundert, aus biologischen Erscheinungen für die Beurtheilung menschlicher Verhältnisse entlehnte; überall blickt zu unverhohlen die specifisch subjective Stimmung und Rücksicht auf das eigene Wohlergehen, auf den persönlichen Nutzen und Schaden durch. Gegenüber dieser theils äusserst flachen und engherzigen gäocentrischen, oder gerade umgekehrt poetisch und phantastisch gefärbten Beurtheilung citirt Schultze treffend den bekannten Ausspruch Kant's: Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen (Kritik d. Urtheilskr. § 65). Sofern sich dies (wie es Kant meint) auf die biologischen Vorgänge niederer Form bezieht, so ist diese vorsichtige Restriction offenbar höchst beachtenswerth, weil sonst unvermeidlich eine hylozoistische Hypostasirung eintritt. Aber es fragt sich sehr, ob wir für die Erscheinungen des höheren, complicirter organisirten organischen Lebens, das nicht nur physisch mit dem unsrigen auf gleicher Stufe steht, sondern auch psychisch vielfach untrügliche Aehnlichkeit aufweist, völlig dieses Grundsatzes entrathen können? Wundt hat mit Recht (Logik p. 583) darauf aufmerksam gemacht, dass für die wirklich philosophische Ausdeutung des Kampfes um's Dasein eine objective Bedeutung der Zweckvorstellung zugegeben werden müsse. Wir glauben daher nicht mit dem Verf., dass die sogen. darwinistischen Gesetze lediglich biologische Formulirungen des

Causalitätsprincips seien, sondern halten sie wenigstens für die höheren Thierarten nur mit Hinzunahme der angedeuteten Perspective verständlich. Ueberall, wo der äussere Mechanismus zu Gunsten eines höheren Agens aussetzt, wo irgend eine Handlung nur, wie SCHOPENHAUER sagen würde, unter der Motivation seitens der Vorstellung vor sich geht, muss unbedingt eine, wenn auch noch so undeutlich functionirende Zweckvorstellung wirksam sein, ohne dass deshalb selbstredend das strenge Verhältniss von Ursache und Wirkung irgend wie gestört würde. So sind unseres Erachtens z. B. die Formen der Anpassung für das complicirtere organische Dasein nicht völlig erklärlich ohne jenes Moment; denn um dem drohenden Conflict mit anderen, an sich gleichberechtigten Concurrenten zu siegen, bedurfte das Geschöpf bestimmter Vorkehrungen, die widerspruchslos nur als die Folge von selbstgemachten oder durch Vererbung überlieferten Erfahrungen gefasst werden können.

Nachdem nun auf diese Weise die Grenzen der menschlichen Erfahrung abgesteckt sind, ergiebt sich die negative Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf die Behauptungen der dogmatischen Metaphsyik von selbst. Der Verf., welcher sich natürlich hier völlig an die Ausführungen KANT's anschliesst, kommt durch eine eingehende Analyse zu dem Resultate, dass Gott, Seele und Materie Formen der hypostasischen Causalitätsidee seien, insofern die Prädicate jener, wie ewig, übersinnlich, unvergänglich u. s. f., in gleicher Weise von diesen Principien ausgesagt würden; mithin sind sie Producte des ersten und ursprünglichsten Erkenntnissaxioms in uns, aber auf ein Gebiet übertragen, das sich eben der kritischen Behandlung toto genere entzieht. Diese Ueberlegung nöthigt zu dem offenen Geständniss, dass die Setzung des Dinges an sich gerade so psychologisch nothwendig, wie andererseits die Forderung seiner Unerkennbarkeit unumgänglich ist. Diese Antinomie im menschlichen Geiste, richtig verstanden, eröffnet nun die Möglichkeit einer vollkommenen Trennung zwischen den Gebieten des Wissens und Glaubens, welchen Gegenstand der Verf. im 12. Abschnitte zunächst nach der negativen, dann nach der positiven Seite hin untersucht. Selbstredend müssen alle hochmüthigen, auf falscher Ontologie beruhenden sogen. Beweise der höchsten religiösen Ideen und Probleme als gänzlich hoffnungslose Versuche, den bekannten Grenzen gesicherter Erkenntniss zu entfliehen, von vorne herein zurückgewiesen werden. Der Dogmatismus, einerlei ob philosophisch oder theologisch, verträgt sich schlechterdings

nicht mit den Grundsätzen des kritischen Empirismus; daher bemerkt Schultze richtig, dass eine Kluft zwischen Wissenschaft und Religion nicht existire, sondern nur zwischen religiösen Partikulardogmen und wissenschaftlichen Partikularlehrsätzen (II, 396). Beide sind falsch, sofern sie das Wesen des Dinges an sich bestimmen wollen, jene im Besonderen dann unrichtig, wenn sie mit gesicherten Aussprüchen der Erfahrung collidiren. Dagegen vertragen sich, wie die Geschichte lehrt, die kritische Wissenschaft und der kritische Glaube, sofern sie jedes ihr Gebiet einhalten, sehr wohl mit einander, indem sie sich gegenseitig ablösen und ergänzen. Das Wesen der Religion, basirend auf dem Abhängigkeitsgefühl, gehoben und erweitert durch die Ausbildung des sittlichen Ideals, als einer, wenn auch nicht absoluten, sondern historisch variablen Richtschnur des Handelns, wird gestützt und getragen durch die kritische Einsicht in die Endlichkeit unseres Erkennens, das nach dieser Seite seine subjective Ergänzung findet. Daher sind alle Religionsformen nur mehr oder minder glückliche Versuche, diesem incommensurablen Factor des menschlichen Geistes je nach dem specifischen Standpunkte seines Bewusstseins einen möglichst getreuen Ausdruck zu geben, also in demselben Sinne nothwendige Entwicklungsproducte, wie irgend welche andere Manifestationen der Psyche; einseitig und verkehrt ist es, mit dem Charakter der genetischen Weltanschauung unverträglich, diese Normen als absolute bezeichnen und sie in das Gebiet empirischer Erkenntniss hineinziehen zu wollen, gerade so ungeschichtlich, wie die Verdammung, welche der Atheismus und Nihilismus über alle diese Erscheinungen glaubt aussprechen zu können. Wir schliessen mit den bezeichnenden Worten des Verfassers: „Sobald Religionen wie Philosophien erkannt haben, dass sie alle nur menschlich relative Annäherungen an den Inhalt des Göttlichen sind, dass deshalb eine jede relativ berechtigt und doch keine die absolute ist; dass daher auch einem jeden Individuum das Recht seiner Ueberzeugung zusteht und wenn dann die Praxis aller Bekenner, so verschieden sonst ihr Bekenntniss sein möge, von dem Ausspruche des Apostels geleitet wird, welcher wahrlich Theorie und Praxis des Kriticismus voll und ganz enthält: Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk . . . Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe diese drei; aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen — dann kann von einer Feindschaft zwischen Religion, Philosophie und Wissenschaft weder in der Theorie, noch in der Praxis je mehr die Rede sein.“

III.

„Eine genauere Untersuchung des Wesens unserer Erfahrungswelt zeigt dieselbe als durch und durch subjectiv bedingte Vorstellungswelt, von der uns kein einziger Schluss mit Sicherheit zum Wissen und Erkennen einer Welt an sich führt. Wir glauben alle an die Existenz einer solchen, aber es giebt nicht einen Beweis, der den Glauben zu einer allseitig gesicherten Erkenntniss erhöbe. So bleibt das etwaige Ansich hinter unserer Erscheinungswelt ein für uns unauflösbares Räthsel. In diesem Ergebniss des kritischen Empirismus constatiren wir nichts als das nackt Thatsächliche; wir fügen diesem rein Thatsächlichen keine Hypothese hinzu, sondern werden uns darüber klar, was der eigentliche Bestand des unserer Erkenntniss in Wahrheit Zugänglichen ist. Die ganze für uns erkennbare Welt von uns an bis hinauf zu den entferntesten Fixsternen ist für uns nichts Anderes als ein intellectuelles Phänomen, eine Erscheinung in unserem Geiste. Was wir als Welt kennen, ist nicht das an sich extra animam Existirende; es ist durch und durch Vorstellung in anima“ (II, 61).

Diese Worte des Verfassers, so ansprechend sie sich ausnehmen, können wir dennoch nicht für der Weisheit letzten Schluss halten; es sei uns daher gestattet, unsere Bedenken kurz darzulegen. Unzweifelhaft richtig ist die Bemerkung, dass unsere gesammte Vorstellungswelt toto genere subjectiv bedingt ist und somit Alles, was in sie eingeht, nichts Objectives und Reales ist. Aber es dürfte sich doch wohl fragen, ist die Summe unserer menschlichen Erkenntniss auf diese Welt des Subjectiven beschränkt, so dass wir trotz einer imaginären Erweiterung des individuellen Ichs zu einem Makrokosmos doch aus den Schlingen und Banden unserer specifischen Organisation nicht hinauskommen können. Jene souveräne Mission, wie sie Kant dem menschlichen Verstande beilegte, der die Gesetze nicht aus der Natur schöpfe, sondern sie ihr vorschreibe, würde am besten diese Generalisirung des bloss Subjectiven zum Objectiven, des rein Intensiven zum Extensiven, des Zuständlichen zum Gegenständlichen schildern. Löst sich mithin jedes reale Geschehen, ja jedes reale Sein in einen wohlgeordneten Complex von psychischen Erregungen auf, die sich lediglich in uns abspielen? Ist somit auch das Causalitätsgesetz nur eine specifisch menschliche Function, nur dem Reiche des Phänomenalen zugehörig, dem eigentlichen Zusammenhange der Dinge aber völlig fremd? Und

besteht endlich dieser klaffende Riss zwischen den beiden Welt des Seienden und des Erkennens, dass wir nur immer von unseren Vorstellungen wüssten, ohne uns je der Wirklichkeit zu nähern?

Das ist mehr Rhetorik als nöthig, wird Mancher denken; aber dennoch dürften darin die wesentlichsten Argumente für eine Reconstruction der Erkenntnisstheorie enthalten sein. Um zunächst den wunden Punkt dieser subjectivistischen Ansichten zu berühren, so zeigt sich dieser in der Lehre von der Empfindung. Ist wirklich Alles subjectives Geschehen, inneres Erlebniss innerhalb eines percipirenden Bewusstseins, so ist auch der Reiz, diese prima causa des ganzen Processes, gleich dem unbekannten Anstoss FICHTE's, nur ein subjectiver Factor, der nichts von einer realen Welt verräth. Da wir aber doch eingestandenermaassen (von einzelnen Schwankungen in der Aufmerksamkeit abgesehen) nicht den Reiz schaffen, vielmehr dieser uns aufsucht, so haben wir in diesem Elemente ein unleugbar objectives Agens, das uns aus der gefährlichen Stickluft schwärmender Selbstbespiegelungen rettet. Diese Berührung mit dem Realen ist keine Illusion, wiederum nur unsere Vorstellung, vielmehr der einzige Beweggrund all unseres Vorstellens, ohne welchen unser Ich sich in dem ewigen Traumzustande einer buddhistischen Selbstbeschaulichkeit befinden würde. Was ist aber dieser Contact anderes als Kraftäusserung, die unser Bewusstsein zu irgend welcher Form der Reaction anregt? Ob man diese Manifestation nun weiter sich geknüpft denkt an eine Substanz, Atom, Monade oder sonst ein Kraftcentrum, ist an sich höchst gleichgültig: Wir constatiren nur das Vorhandensein einer transsubjectiven Welt in der einfachen Thatsache der Empfindung und zwar nicht in dem vorgeblichen Sinne, dass diese Existenz erst weitläufig von uns erschlossen zu werden brauchte (so dass sie einem wenig geschulten Blick etwa verborgen bleiben könnte), sondern so, dass sie sich einem Jeden ganz ohne Rücksicht auf sein Wollen aufdrängt. Er würde überhaupt nicht zu der allergewöhnlichsten Weltansicht kommen, die primärste Erkenntniss, die gewöhnlichste Empfindung und Logik würde ihm nicht aufdämmern, falls nicht vorher dieser reale Act ihn erfasst hätte.

LOTZE hat gelegentlich dem limitirten Skepticismus, der in der Contrastirung der Dinge an sich und Erscheinungen verborgen liegt, geschickt das Wort geredet: „Nichts ist einfacher als die Ueberzeugung, dass jeder erkennende Geist Alles nur so

zu Gesicht bekommen kann, wie es für ihn aussieht, wenn er es sieht, aber nicht so, wie es aussieht, wenn Niemand es sieht; wer eine Erkenntniss verlangt, welche mehr als ein lückenlos in sich zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen über die Sache wäre, welche vielmehr die Sache selbst erschöpfte, der verlangt keine Erkenntniss mehr, sondern etwas völlig Unverständliches" (Metaph. p. 485, vgl. Mikrok. I, 394). Aber gerade die anscheinend vorsichtige Trennung zwischen dem unbeobachteten Seienden und dem beobachteten Object, alias zwischen Ding an sich und Erscheinung ist nur ein Kunstgriff des Denkens, der nachträglich die grössten Verwirrungen in allen erkenntnisstheoretischen Fragen anstiftet. Ding an sich ist eine völlig grundlose Abstraction unseres Denkens, das sich darin gefällt, über sich selbst und jede wirkliche Erfahrung hinauszugehen, um ein wundersames Reich von Wesenheiten zu erfinden, dessen Existenz es fordern zu müssen behauptet, während es in demselben Athem bekennt, es könne doch eigentlich nichts Genaues darüber aussagen [1]). Re vera finden wir aber in uns nur eine Reihe von Vorstellungen und Zuständen (das ist der subjective Factor unserer empirischen Welt) und andererseits umgiebt uns eine Fülle von Acten, Reizen, Kräften, Monaden oder Atomen (die objective Seite unserer Erfahrung), welche jene Processe in uns bedingen. Freilich ist diese Ansicht vielfachem Widerspruch nicht entgangen; so leugnet Avenarius, dass die Kraft als Bewegendes in der reinen Erfahrung gegeben sei (Philos. als Denken der Welt, p. 45). Sofern sie als bewusst empfundene Kraft z. B. eine Wirkung auf unser Muskelgefühl hervorrufen soll, freilich mit Recht: Aber der Process der Empfindung möchte doch schwer klar zu denken sein, wenn nicht ihm eine sei es auch noch so dunkle und unbewusste Perception eines erlittenen Zwanges zu Grunde läge. Dass auch dies „Hineindenken einer Causalität" gleichsam nur eine fetischistische Angewöhnung sein soll, davon können wir uns beim besten Willen nicht überzeugen (Avenarius a. a. O. p. 46). Die ganze moderne Forschung, und im Besonderen die Naturwissenschaft arbeitet mit dieser primären Thatsache, sie kennt nur Kräfte in gegenseitiger, unausgesetzter (nur durch scheinbare Intervalle latenter) Wechselwirkung, und die ganze Zergliederung des Kosmos baut sich auf diesem Principe auf. Nur muss man nicht den Begriff und die Vorstellung

---

[1]) Vgl. Windelband, Ueber d. versch. Phasen d. Kantischen Lehre vom Dinge an sich (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. I, 253 ff.).

von der Kraft mit dieser selbst verwechseln, um dann zu den widerspruchsvollen Combinationen zu kommen, dass die Kraft eigentlich noch einer Unterlage, einer Substanz bedürfe, an und in welcher sie in die Erscheinung trete. Alles Reale ist vielmehr vollständig und ohne Bruchtheil Kraft, daher besteht der ganze Kosmos, wie ja auch die Naturwissenschaft lehrt, aus einer unendlichen Summe von Krafteinheiten, die in bestimmten, abgestuften Intensitätsgrössen auf einander wirken. Alles Uebrige aber, Ding, Erscheinung, Eigenschaft, Begriff etc. ist toto genere subjectiv, d. h. Product und blosses Object unseres Vorstellens, niemals als Grund und Ursache desselben, vermag also auch keine objective Realität zu erreichen und aus seiner völlig immanenten Sphäre herauszutreten.

Gegeben ist uns somit weder Ding noch Empfindung, weder Zeit noch Raum oder Causalität: Alles dies sind vielmehr erst Producte unserer Intelligenz, vielleicht erwachsen aus bestimmten Keimen und Anlagen, jedenfalls aber erst im Laufe der individuellen Erfahrung (und daher mit vielfachen Irrthümern vermischt) zu voller Ausbildung gelangt. Was ist nun dasjenige, das uns die reine Erfahrung als ursprüngliches und unentreissbares Gut unseres Selbst aufzeigt, vor diesen, persönlich höchst verschiedenartigen Entwicklungsphasen? Eben jener Wechselverkehr, in den wir (d. h. alles Seiende) mit sämmtlichen Wesen des Kosmos uns gesetzt finden; dieser unausgesetzte Kraftaustausch ist die erste und hervorragendste Thatsache, mit der jede Philosophie beginnen muss, falls sie nicht den Zusammenhang des Subjectiven mit dem Objectiven verlieren will. Hier ist der Coincidenzpunkt dieser beiden Sphären, weil jede Kraft, indem sie eine andere afficirt, für diese das Object ihrer Reaction wird, Subject und Object sind also in eins in diesen Process beschlossen. Nur so lässt sich auch unseres Erachtens der unheilbare Riss, welcher durch die toto genere subjectiv bedingte Causalität zwischen Sein und Denken eingetreten ist, wieder ausfüllen; denn offenbar sind wir vermöge dieser specifischen Form der menschlichen Organisation durchaus nicht sicher darüber, ob dieses Netz von Beziehungen, das wir, rein unserer individuellen Constitution folgend, über die Dinge ausdehnen, der Wirklichkeit irgendwie entspricht, ebensowenig wie wir im Stande sind, für diese oder andere, sogen. angeborenen Functionen irgend einen Ableitungsgrund anzugeben: Wir begnügen uns eben, sie apriorisch zu nennen, indem wir ihre Entwicklung der Erfahrung überlassen. Das Princip der Wechselwirkung aber hebt uns

unmittelbar aus unserer subjectiven Bedingtheit heraus in die Welt des Objectiven, weil ja diese durch reale Acte in directen Connex mit uns tritt. Damit ist von selbst ersichtlich, dass sich dieser Zusammenhang der Kräfte nicht bloss innerhalb der animalischen Sphäre zeigt, sondern durch alle Stufen des Bewussten und Unbewussten sich über das ganze Reich des Seienden ausdehnt, natürlich nach Art und Entwicklungshöhe der Organisation unermesslich verschieden. Erst so wird der starre Dualismus, der die Welt in eine lebendige und todte Gruppe von Wesen eintheilt, völlig überwunden und zu einem System von sich wechselseitig bedingenden Elementen umgeschaffen. — Aehnlich führt Riehl die Causalität (die er übrigens mit Riemann nicht aus der Gewohnheit, sondern aus der Wahrnehmung einer Veränderung ableitet) auf das Princip der Wechselwirkung zurück, indem Ursache und Wirkung streng correlativ gedacht seien (vgl. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. I, 383).

Resumiren wir kurz unseren Gedankengang. Es schien uns, als ob die kantischen Formen unseres Intellectes noch einer anderen Begründung fähig seien, wie die hergebrachte Ansicht von ihrer Apriorität es will, zu Folge deren sie die kosmischen Regulatoren alles Vorstellens sind. Diese rein subjective Formulirung, durch welche jeglicher unmittelbare Zusammenhang mit der Wirklichkeit aufgehoben würde, konnte eliminirt werden durch den Versuch, z. B. die Causalität ihrer specifisch phänomenalen Natur zu entkleiden und sie durch das Princip der Wechselwirkung nach der objectiven Seite hin zu vertiefen: So erst möchte eine wahre Einheit des Seins und Erkennens angebahnt werden, die sonst nur in der fehlerlosen, d. h. logisch widerspruchslosen Consequenz von Vorstellungen bestehen dürfte. Hier, in dieser unleugbaren, jeglichen Gedanken erst voraussetzenden Urthatsache glaubten wir den Ursprung der reinen, d. h. der wahren, unmittelbar gegebenen und nicht durch die Irrthümer des Denkens verfälschten Erfahrung suchen zu müssen. Diese muss deshalb auch als eine für alle Wesen (wenn auch der Form ihrer Organisation nach höchst verschiedenartig) zugängliche betrachtet werden, indem sie eine unendliche Stufenreihe der unbewussten Perceptionen bis zur klarsten Apperception durchläuft. Auf diese primitive Wahrnehmung baut sich dann die ganze weitere Arbeit des analytischen und synthetischen Denkens auf, und damit beginnt die Trüglichkeit und Hinfälligkeit der allen möglichen subjectiven Stimmungen unterliegenden logischen Entwicklung. Auch dieser bleibt in der Ausscheidung der anthro-

pomorphen Ingredienzien und Surrogate von der sachgemässen Erkenntniss der Dinge eine grosse und fruchtbare Aufgabe vorbehalten; aber obwohl diese kritische Sonderung der Spreu von dem Weizen einem hehren Ideal nachjagen mag, nämlich ein begrifflich klares Weltbild aufzustellen, wie es logisch widerspruchslos gedacht werden muss, so ist doch so lange nicht der richtige Anknüpfungspunkt für diese ganze mühevolle Combination gefunden, als nicht in der ursprünglichen Wahrnehmung, d. h. in der Wechselwirkung der Kraftcentren, die Einheit des Seins und Denkens, des Objectiven und Subjectiven erkannt ist. Unseres Erachtens ist die moderne Geschichte der Wissenschaften und insbesondere der Naturforschung ein eclatanter historischer Beweis für die Richtigkeit des von Leibnitz aufgestellten, von Herbart realistisch-psychologisch gefassten und von Lotze zuletzt speculativ verwandten Princips der immanenten Wechselwirkung. Der Zwiespalt des Seins und Denkens wird geschlichtet, mit ihm fällt der rigorose Dualismus von Geist und Materie, nicht minder wie der künstliche Gegensatz der Dinge an sich und der Erscheinungen, welche beide sich als Vorstellungen erweisen, und es bleibt nur ein ewig verschlungenes System von Kräften (oder, wie ein neuer Ausdruck der Mode lautet, von Strahlenbrechungen des Kosmos), die, in unaufhörlichem Austausch begriffen, sich in zwei Formen zeigen, wirkend und wahrnehmend, beide unlösbar an einander geknüpft, beide thatsächlich identisch und nur für den Standpunkt des Seins und Denkens zerlegbar. Die Wirklichkeit besteht nicht nur aus intellectuellen Processen, aus Vorstellungscomplexen, sondern aus wirkungsfähigen Wesen, d. h. Kräften, und diese ihre Kräfte müssen von uns empfunden und wahrgenommen werden; in diesem Punkte zeigt sich der Zusammenhang des bloss Subjectiven, des Denkens mit dem Objectiven, mit dem Realen, und daher enthält dieser die wahre, von allen subjectiven Zusätzen freie Erfahrung. Wer hingegen diese nur in einer Summe apriorischer Wahrheiten oder angeborener Ideen oder überhaupt von ausschliesslich logischen Phänomenen sieht, für den giebt es keinen Ausweg aus diesem Bann subjectiven Meinens, da er den einzig möglichen Anschluss an das Transsubjective und Reale verfehlt hat. Denn diese objective Welt kann so wenig gemacht werden, wie die echte Erfahrung; Beides sind nicht Producte und Objecte unseres Denkens, sondern ihre ersten und wesentlichen Factoren. Dass im Uebrigen auch der Einfluss der Subjectivität erhalten bleibt, versteht sich nach dem Früheren von selbst; die völlig verschiedene Entwick-

lungshöhe der einzelnen Elemente bedingt schon einen specifischen Unterschied in der Anlage und Construction des entstehenden Weltbildes, dessen detaillirte Ausführung immer mehr individuellen Impulsen gehorcht.

Bremen. THS. ACHELIS.

Meinong, Alexius, a. ö. Professor der Philosophie an der Universität Graz: Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften 1877. (78 Seiten.) — Hume-Studien II. Zur Relationstheorie. Sitzungsberichte, 1882. (182 Seiten.) — Separatabdrücke [1]) bei Carl Gerold's Sohn in Wien.

Der Titel „Hume-Studien" soll nicht auf einen vorwiegend historischen Inhalt der beiden Schriften hinweisen, sondern markirt nur den Ausgangspunkt für die — namentlich in den zweiten und letzten Hume-Studien — sowohl über Hume als die moderne englische Philosophie überhaupt vielfach hinausgehenden selbständigen Untersuchungen des Verfassers. — Wenn dabei auch die überall zu Grunde gelegten historisch-kritischen Beurtheilungen der principiellen Ansichten eines Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, James Mill, J. St. Mill, Hamilton, Spencer beiden Arbeiten wesentlich sind, so müssen wir uns doch schon mit Rücksicht auf den dieser Anzeige zur Verfügung stehenden Raum auf eine Skizzirung des reichen positiven Inhaltes, besonders der Endergebnisse der Meinong'schen „Studien" beschränken.

Die erste Arbeit über den Modernen Nominalismus bietet einen exacten Beitrag zu der ob ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit altberühmten logischen Frage nach der Natur der Begriffe, und zwar auf Grund einer psychologischen Theorie des **Abstractionsprocesses**, der sich „auf die Phänomene der Aufmerksamkeit und der Ideenassociation zurückführen lässt" [198]. — Besonders beachtenswerth ist angesichts der argen Verwirrung, welche bezüglich der Termini „Abstract" und „Allgemein" bis in die neueste Literatur herrscht, der Vorschlag des Verfassers, dass „die Worte allgemein und

[1]) In der Anzeige sind die Zahlen in [ ] die Seitenzahlen der Akademiebände, welche auch in den Separatabdrücken neben der besonderen Paginirung angeführt sind.

partikulär auf den Umfang, die Worte abstract und concret auf den Inhalt der Vorstellungen" [200] ausschliesslich bezogen werden mögen. — Das nach allen Richtungen auf's Detaillirteste begründete Gesammtergebniss der Arbeit ist die Ablehnung des modernen Nominalismus[1]), als dessen „eigentlicher Begründer Hume" erscheint [220].

Die zweite Arbeit „Zur Relationstheorie" zerfällt in einen Abriss der „Locke-Hume'schen Relationstheorie" [576—604] und die „Kritik und Weiterführung" [604—750].

Die hohe erkenntnisstheoretische Bedeutung des Gegenstandes erhellt schon aus dem Ergebniss, dass „Locke's Theorie des Wissens im Grunde nichts Anderes als eine Weiterbildung seiner Relationstheorie ist" [594]; desgleichen, dass von den sieben Hume'schen Relationsclassen: 1. Aehnlichkeit, 2. Identität, 3. Relationen von Raum und Zeit, 4. Relationen der Quantität oder Zahl, 5. des Grades, 6. Gegensatz, 7. Ursache und Wirkung gerade diejenigen, welche „vom Gebiete des Wissens im strengen Sinne ausgeschlossen bleiben" [603], nämlich die 2., 3. und 7., das Hauptinteresse Hume's in Anspruch genommen haben.

Die zweite Abtheilung „Kritik und Weiterführung" beginnt mit I. Grundbestimmungen, in denen auf Grund einer principiellen „psychologischen Analyse der Relationsphänomene" [610] zunächst die von Locke bis J. St. Mill vielfach schwankend und bei ein und demselben Autor widersprechend verwendete Bezeichnung „*fundamentum relationis*" eine feste Bedeutung erhält. — Nachdem die verbreitete und namentlich von Herbert Spencer wieder vertretene Ansicht, dass zum Zustandekommen von Relationsvorstellungen immer eine Succession der Vorstellungsinhalte nöthig sei, vom Verf. auf Grund eigener psychischer Wahrnehmung verworfen ist [613], wird

---

[1]) Wenn selbst ein so ausgezeichneter Vertreter der modernen Erkenntnisstheorie, wie F. A. Lange, der „Auffassung des Begriffes als eines collectiven Ganzen" im Sinne der „inductiven und empirischen Richtung der modernen Wissenschaften" das Wort redet [Logische Studien, pag. 71 ff.], obwohl er Leibniz Recht geben muss, dass bei der Ansicht, der Begriff sei „nichts mehr als ein Wort", „*Skeptici vicere*", so muss wohl jeder Versuch einer minder gefährlichen Theorie, als sie der alte und neue Nominalismus bietet, willkommen geheissen werden.

H. LOTZE's Darstellung im Wesentlichen acceptirt: „„Die beiden Eindrücke *a* und *b* sind immer bloss als Reize anzusehen, die auf die ganze eigenthümliche und einheitliche Natur eines vorstellenden Subjectes einwirken und in diesem als Reaction die Thätigkeit rege machen, durch welche die neuen Vorstellungen, z. B. der Aehnlichkeit, Gleichheit, des Gegensatzes u. s. w. entstehen““ [614]. „Damit ist nun auch gegeben, was allein in verständlicher Weise Grundlage dieser Thätigkeit, *Fundamentum relationis* [1]), heissen kann: offenbar nichts als die verglichenen Vorstellungsinhalte selbst“ [614]. — „Es kann keine Relation geben ohne Fundament, genauer, ohne zwei Fundamente. Diese Fundamente können selbst Relationen sein, man kann ja auch Relationen vergleichen“ [615]. . . . Doch kann ein solcher Regressus nicht in's Unendliche gehen: „Eine Relation ohne [in irgend einer Instanz] absolutes Fundament wäre ein Vergleich, in dem nichts verglichen wird“ [616]; allerdings aber ist es möglich, „eine Relation in abstracto vorzustellen“ [616].

Aus den beiden folgenden Abschnitten: II. „Hume's Relationsclassen“ [617—630] und III. „Die Eintheilungen James Mill's und Herbert Spencer's“ [631—646], deren kritische Ergebnisse wesentlich ablehnende sind, möge, mit Uebergehung vieles anderen Interessanten, nur erwähnt werden die für manche Anwendungen (z. B. für das vieldiscutirte mechanisch-erkenntnisstheoretische Problem der „Relativität aller Bewegungen“) fruchtbare Widerlegung der so beliebten Behauptung [2]),

---

[1]) Warum wurden nicht die gebräuchlicheren Ausdrücke „Glieder“ oder „Termini der Relation“ gewählt, oder wenigstens erwähnt?

[2]) Als „Hauptanlass der grossen Verbreitung der hier bekämpften Ansicht“ [618] möchte Ref. nach mehrfachen Erfahrungen nicht den vom Verf. angeführten gelten lassen, sondern die Doppeldeutigkeit des Wortes „gross“ — dieselbe, welche PAUL DU BOIS-REYMOND in seiner „Allg. Funktionentheorie“ 1882, S. 14 durch die Wörter „*magnitudo*“ und „*quantitas*“ verdeutlicht. (Eine Doppeldeutigkeit nach anderer Richtung hin — „Grösse“ = *Quantum*, als ein Subject, das des Prädicates der „Grösse“ = *Quantitas* fähig ist, kommt hier nicht in Betracht.) — Wirklich relativ ist nur der Begriff „gross“ = *magnus;* wie man denn z. B. einen Elephanten gross, einen Mops klein, den noch kleineren Herkuleskäfer aber wieder gross nennt — offenbar weil man hier die „*magnitudo*“ als quasi auszeichnendes Attribut immer in mehr oder weniger bewusster Beziehung auf die betreffende Thierclasse aussagt. — Darüber sollte man aber nicht übersehen, dass das Merkmal der „Grösse“ (*Quan-*

dass „alle Grösse (u. A. jedes Raum- und Zeitdatum) relativ“ sei [618—622]. —

Die „Aufgabe, nun selbst . . . die mannigfaltigen Relationsfälle in befriedigender Weise unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen“ [646], löst der Verf., indem er zwei coordinirte Grundclassen, Vergleichungs- und Verträglichkeitsrelationen, statuirt [1]).

Die Vergleichungsrelationen [IV. Abschnitt, 646—659] theilen sich in „Gleichheit einerseits, Ungleichheit oder Verschiedenheit andererseits“ [647]. J. St. Mill's Coordinirung der Aehnlichkeit wird abgewiesen, desgleichen die Auffassung der Gleichheit als eines „speciellen Falles“ [2]) der

---

titas), und zwar einer jeweilig ganz bestimmten, dem Elephanten wie dem Käfer auch noch zukäme, wenn es ausser ihm keine Thiere, und — keine Meterstäbe gäbe; diese „*Quantitas*“ ist ein ebenso absolutes Datum, wie irgend ein Qualitäts-Merkmal.

[1]) Einige Arten von Begriffen, die gleich den Kant'schen „Kategorien“ für die psychologische innere Wahrnehmung deutlich die Bethätigung einer spontanen „synthetischen Einheit der Apperception“ verrathen (— welcher Ausdruck ja recht gut nach der vom Verf. acceptirten Lotze'schen Schilderung auch auf den Relationsvorgang passt —), erwähnt der Verf. nirgends; z. B. den Begriff der Zahl. Warum will der Verf. den folgenreichen Vorgang, durch welchen wir das $1 + 1$ als 2 auffassen, von den Relationen in seinem Sinne ausgeschlossen wissen? (Nebenbei bemerkt, dürften sogar manche physikalische Begriffe, die man allerdings meines Wissens noch nie unter diesem Gesichtspunkte untersucht hat, sich ganz eigentlich als eigenthümliche Relationen zweier Fundamente ausweisen; so z. B. die allenthalben höchst oberflächlich durch Formeln, wie $\frac{m}{v}$, $\frac{s}{t}$ „definirten“ Begriffe der Dichte, der Geschwindigkeit u. dgl.)

[2]) Allerdings kein „specieller Fall“, aber ganz wohl die „Grenze“! (Dass, wie Verf. sagt, die Function $\frac{a}{x}$ nicht wirklich die Null erreichen kann, liegt nur daran, dass x nicht „wirklich“ $= \infty$ werden kann; diese Art Schwierigkeit liegt aber in dem Falle der Aehnlichkeit und Gleichheit nicht vor.) — Freilich ist es ein alter Brauch der Mathematiker, z. B. den Kreis als „speciellen Fall“ der Ellipse, zwei sich schneidende Gerade als „spec. Fall“ der Hyperbel zu bezeichnen u. dgl. m., — wogegen der Logiker mit Recht immer protestiren wird, wenn auch der Mathematiker auf die Fruchtbarkeit solcher Betrachtungsweisen sich berufen mag. Ohne dass von dieser etwas verloren zu gehen braucht, kann jener Vorwurf vermieden werden, wenn man in obigen Beispielen statt „spec. Fall“ durchweg

Aehnlichkeit [648]. — Das Anwendungsgebiet dieser Relationsclasse ist das denkbar weiteste, indem „Gleichheit und Verschiedenheit, im letzteren Falle Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Relationen sind, die sich unter günstigen Umständen bei jedem Vergleich von Attributen ergeben müssen“ [654]; auf einen solchen reducirt sich dann auch das Vergleichen von „Substanzen“ [655]; und, wie bereits bemerkt, können auch Relationen selbst wieder Fundamente für Vergleichungsrelationen werden.

Gelegentlich der Vergleichungsrelationen bespricht der Verf. eine häufig vorkommende praktische Verwendung der Relationen überhaupt, nämlich die „unserer Unkenntniss bezüglich absoluter Daten ganz oder theilweise abzuhelfen“ [656]. — Eine wichtige Anwendung dieses Principes der „Relationsübertragung“ hatte der Verf. schon in den Hume-Studien I [231. 232] gebracht; nämlich die Lösung der von Hume selbst [1]) angeregten und nicht erledigten „Instanz gegen die empirische Erkenntnisstheorie“, dass Jemand in einer übrigens stetigen, an einer Stelle aber unterbrochenen Reihe von Nuancen, z. B. des Blau, auf Grund der von ihm wirklich empfundenen Nuancen die fehlende, selbst wenn er sie noch nie gesehen, richtig zu interpoliren vermöchte. Meinong's Erklärung dieses (und jedes analogen) Falles ist die, dass beim Sehen zweier benachbarter Nuancen ihre Relation contrahirt, und sodann gleichsam nach der Proportion $a : b = b : x$ die unbekannte Empfindung x construirt werde; diese Construction ist und bleibt hiernach eine empirische, da für das zweite Verhältniss das Vorderglied b als Empfindung, und der Exponent $\frac{a}{b}$ auf Grund von Empfindung, also insoferne ebenfalls empirisch, gewonnen ist.

Der V. Abschnitt „Verträglichkeitsrelationen“ [2])

---

das Wort „Grenze“ setzt. — Ganz allgemein kämen allerdings beide Parteien erst zu ihrem Rechte durch eine principielle Untersuchung darüber, unter welchen allgemeinen Bedingungen die Merkmale, welche den Theilen eines Continuums zukommen, auch auf dessen Grenzen übertragen werden dürfen.

[1]) In dem vom Verf. citirten „Treatise concerning human nature“, und ebenso wieder in den Unters. über d. menschl. Verstand (übers. von Tennemann 1793, Seite 37—39).

[2]) Der Ausdruck „Verträglichkeit“ findet sich in ähnlicher Verwendung auch bei Sigwart, Logik I, pag. 134, 142 ff. Ueber

[659—684] untersucht die psychologische Natur der für die Logik so grundwesentlichen Verhältnisse von „Verknüpfung und Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung und des Widerstreites" (LOCKE), des „Gegensatzes" (HUME), des Zusammenbestehen-Könnens und -Nicht-Könnens von Attributen [662]. — Die Anwendung dieser Classe von Relationen ist nicht wie die der Vergleichungsrelationen unbeschränkt, sondern für sie ist bei physischen Phänomenen vorausgesetzt Gleichzeitigkeit und Gleichortigkeit [661], bei psychischen Phänomenen Gleichzeitigkeit in demselben Bewusstsein [666]. Als das unbedingt letzte psychische Datum, welches das „Wesen der Unverträglichkeitsrelationen zwischen den beiden Inhalten" [662] ausmacht, und im Verhältniss zu welcher die „Verträglichkeit" trotz der positiven Form [1]) nur das Contradictorium ist, wird die „evidente Negation" statuirt; diese behauptet auch gegenüber der eine evidente Affirmation enthaltenden „Nothwendigkeit" den Rang des primären Begriffes [2]). So macht man bekanntlich Den, der irgend eine „nothwendige Coexistenz" bezweifelt, zunächst noch auf den Widerspruch des Gegentheiles aufmerksam; „und erst wenn auch dieses angestritten wird, verzichtet man auf weitere Verständigung" [674]. — Von den Anwendungen der Theorie der Unverträglichkeitsrelationen sei nur erwähnt die überraschend einfache und höchst plausible Erklärung des Wesens aller „Begründungen von Urtheilen durch Urtheile", also aller Arten von Schlüssen (sowie der hypothetischen Urtheile [675—681]): sie lassen sich sämmtlich charakterisiren als das Denken einer Unverträglichkeitsrelation, deren Fundamente zwei oder mehrere vorgestellte (nicht immer wirklich gefällte, d. h. geglaubte) Urtheile sind [677]. — Schliesslich wird den beliebten skeptischen

---

das Factum: „Welche Vorstellungen unverträglich sind, lässt sich aus keinen allgemeinen Regeln ableiten, sondern ist mit der factischen Natur des Vorgestellten gegeben" (SIGWART, pag. 135) — gelangt natürlich auch die Relationstheorie nicht hinaus (vgl. MEINONG [663], Ende des § 1).

1) Etwa wie bei SCHOPENHAUER „Unrecht" der positive, „Recht" der negative Begriff.

2) Auch F. A. LANGE (Log. Stud. pag. 47) nennt „die negative Grundlage der Nothwendigkeit das Nichtandersseinkönnen", und citirt DROBISCH (Logik § 58), der „von den beiden Wechselbegriffen der Nothwendigkeit und Unmöglichkeit den letzteren als den ursprünglichen" erkennt.

Versuchen gegenüber, „die Unverträglichkeit in ein empirisches Datum gewöhnlicher Art aufzulösen“ [683], zwar (unter Hinweis auf J. St. Mill's interessante Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften) zugegeben, dass aus dem „Nicht-zusammen-denken-können“ in vielen Fällen durchaus noch nichts über die logische Unverträglichkeit folge, „— wird es aber Jemand hoffen, dass die Menschen bei gehöriger Schulung es auch noch einmal dahin bringen könnten, das runde Viereck anschaulich vorzustellen?“ [683].

Der V. Abschnitt „Causalität“ (684—706] bringt, wiewohl der Verf. auf eine auch nur annähernd vollständige Behandlung der so vielfältig bearbeiteten Causalfragen von vornherein ausdrücklich verzichtet, dennoch eine Reihe interessanter und durch die Schärfe der Begriffsbestimmungen wichtigen Formulirungen. — Es wird die Schopenhauer'sche, resp. J. St. Mill'sche [698] Fassung zu Grunde gelegt: „Ursache ist ein mehr oder weniger grosser Complex von Thatsachen, welche auch nicht den kleinsten Theil einer Zeit zusammen bestehen können, ohne dass die Wirkung zu existiren anfängt.“ Hiernach ist der Causalbegriff ein zusammengesetzter Relationsbegriff, dessen constituirende Elemente Succession (ein specieller Fall von Verschiedenheit, also von Vergleichungsrelation) und Nothwendigkeit (Verträglichkeitsrelation) bilden [694]. Dagegen ist die „Regelmässigkeit“ der Succession [693], die so häufig als die eigentliche Quelle der Causalvorstellungen bezeichnet wird, für den Causal-Begriff keineswegs constitutiv, wiewohl offenbar eventuell consecutiv (nämlich wenn die gleichen Bedingungen wiederholt ihre Folge „nothwendig“ nach sich ziehen). — Was nun aber die Realisirung dieses Begriffes betrifft, so wird das negative Resultat Hume's, dass „Causation innerlich ebensowenig wahrnehmbar ist wie äusserlich“ [692], festgehalten — namentlich auch gegenüber den Berufungen Beneke's [687] und Schopenhauer's [688—692] auf die Causationen des Willens (sowohl wo dieser Ursache psychischer oder physischer Akte, als auch wo er Wirkung der Motive ist). — Da aber gleichwohl die Causalrelation eine für das gewöhnliche Leben wie für die Wissenschaft unentbehrliche bleibt [693], so spitzt sich das Problem in die Abnormität zu, dass wir, wenn uns die zwei Fundamente A (vorangehende Zustände) und B (eintretende Aenderung) in der Wahrnehmung gegeben sind, die Causalrelation zwar als eine nothwendige postuliren, factisch jedoch aus den wahrgenommenen Fundamenten

heraus nie zum Bewusstsein der Evidenz einer zwischen ihnen bestehenden Beziehung gelangen: und doch kann nach dem Grundgesetze über das Zustandekommen von Relationsvorstellungen das Bewusstsein der Relation, also auch das ihrer Evidenz, nicht ausbleiben, wenn uns das Bewusstsein der Fundamente gegeben ist. (Eine Einschränkung dieses Gesetzes siehe [735].) In einer tiefgehenden, das Gebiet der Metaphysik streifenden Untersuchung (die im VIII. Abschnitte „Von den Relationen im Allgemeinen“ ihre Erweiterung und Verallgemeinerung findet,) wird dieser scheinbare Widerspruch so gelöst, dass wir uns factisch derjenigen Fundamente A und B, zwischen denen wir die Causalrelation postuliren, niemals bewusst sind, denn die Causirung sagen wir ja aus von wirklichen, ausserpsychischen Dingen, nicht von den unserem Bewusstsein zugänglichen Vorstellungsobjecten [698] — („wollte Einer von bloss vorgestellten Dingen Causalität behaupten, so wäre das so, als wenn man von einem Märchenprinzen eine wahre Geschichte erzählen wollte“ [719]). Für das, was uns gegeben ist, nämlich die „anfangenden Empfindungen“ a und b, sind die Aussendinge A und B nur Theilursachen, und so können wir von der zwischen A und B bestehenden Relation auf Grund des Bewusstseins von a und b gar keine Evidenz zu haben verlangen. — Weitere scharfsinnige Andeutungen des Verfassers über „abgeleitete Causalbegriffe“ („letzte Ursache“, „Kraft“, „Fähigkeit“, „Disposition“, „Vermögen“, [703]) über „die Leere des Causalbegriffes, der ausser zeitlicher Contiguität alles unbestimmt lässt“ (wonach die alten Schwierigkeiten, wie Geist und Körper auf einander wirken können, ob Fernwirkung denkbar sei u. dgl., gegenstandslos werden [704]), über die Möglichkeit, „dass zwischen Dingen, die sich im Causalnexus befinden, unabhängig von ihrem Vorgestelltwerden, etwas bestünde, was in einem noch zu bestimmenden Sinne ebenfalls Relation genannt werden könnte“ [706] — rechtfertigen den Wunsch nach einer zusammenfassenden Darstellung des Causalproblemes auf so exacter Basis, wie sie dem hier bereits Gebotenen zu Grunde liegt.

In dem Abschnitte VII „Identität“ [707—713] wird der „Nachweis versucht, dass wir es auch hier nicht mit toto genere neuen Relationen, sondern nur mit Complicationen uns bereits geläufiger Elemente zu thun haben“ [707]. — Dem Bedenken gegenüber, ob man denn überhaupt von Identitätsrelation sprechen könne, wird zugegeben und festgestellt, dass man freilich von Einem Dinge an und für sich nicht sagen werde, „es

sei „„dasselbe““; dagegen sagt man von zwei Häusern, sie hätten denselben Eigenthümer, ... von meinen Gedanken: sie beschäftigen sich mit derselben Angelegenheit wie vor einer halben Stunde ...“ [708]. Der Verf. „kann in diesen mannigfaltigen Anwendungsweisen nur ein Gemeinsames finden: Identität wird von etwas ausgesagt, sofern es zugleich zu verschiedenen anderen Dingen in Relation steht“ [708]. — Als wesentlichste Anwendungen des präcisirten Identitätsbegriffes werden besprochen die „landläufige Formel“ des logischen „*Principium identitatis*“ [710], und die „sogenannte Identität von Vorstellungsinhalten“ [709] — (auf die bei dieser Gelegenheit constatirte Laxheit des gewöhnlichen Sprachgebrauches, der z. B. sagt, zwei Dinge haben dieselbe Farbe, statt: sie sind gleich gefärbt, wird sich wohl auch das in verschiedenen Logiklehrbüchern, namentlich der Herbart'schen Schule, nicht ohne mystischen Beigeschmack auftretende Dogma reduciren, dass von Einem Gegenstande nur Ein und derselbe Begriff existiren könne, wie viel Köpfe ihn auch vorstellen mögen!). Für die — wesentlich praktischen Rücksichten dienenden — Fälle dagegen, wo Identität ohne die Voraussetzung gleicher Zeitbestimmung ausgesagt wird, lässt der Verf. schliesslich die Frage offen, „ob die Anwendung des Wortes Identität nicht als völlig arbiträr angesehen werden muss“ [712].

Der Abschnitt VIII „Von den Relationen im Allgemeinen“ [713—737] weist über das bisher eingehaltene Untersuchungsgebiet der „Idealrelationen“ (zwischen „Vorstellungsinhalten“) hinaus auf eine coordinirte Grundclasse [717] von „Realrelationen“ (zwischen „wirklichen Dingen“); doch sind diese zum Theil metaphysischen Andeutungen nicht ausgeführt — gemäss dem Plane der Schrift, welche ja nach den „Schlussbemerkungen“ [737—750] keine „geschlossene Relationstheorie“, wenn auch „die Grundlagen zu einer solchen“ [747] bringen sollte. — In diesem letzten Abschnitte IX vertheidigt schliesslich der Verf. ebenso warm als geistvoll in dem „Empirismus“ die Methode auch seiner Untersuchungen (treffende Bemerkungen über diese finden sich auch [609], [644] u. s. w.); der Geist des (Locke'schen) Empirismus sei eben nicht dem des „Rationalismus“ entgegengesetzt, auch sei er nicht der von der englischen Philosophie selbst so ziemlich verlassene „Impressionsstandpunkt“, sondern einfach das principielle Festhalten an der „Aufgabe, von der Erfahrung ausgehend nach den Annahmen zu suchen, welche Entstehung und Verlauf der un-

mittelbaren Erfahrungsdaten am einfachsten zu erklären vermögen" [746].

Wer mit uns dem Verf. zustimmt, dass dies der unerlässliche Ausgangspunkt — wenn auch keineswegs zugleich das Endziel — aller „wissenschaftlichen Philosophie" sei, der wird auch den Wunsch des Verfassers theilen, es mögen diesem „Zeit und Kraft dazu reichen", um die vorliegenden „Vorarbeiten" zur möglichsten Ausgestaltung der „Relationstheorie", — oder noch lieber eines allseitig durchgearbeiteten Systemes der Erkenntnisstheorie zu verwerthen. Für jetzt aber darf der Leser in dem reichen, eine originelle Schärfe der „analytischen Begabung" bekundenden Detail der „Hume-Studien", von dem diese Anzeige nur eine einigermassen willkürliche Auswahl zur Probe bieten konnte, zum mindesten völlig gesicherte Ausgangspunkte zahlreicher Einzeluntersuchungen von fundamentaler Wichtigkeit zu finden hoffen — und das ist ja vielleicht das beste Lob, das man bei der „Zerfahrenheit der philosophischen Forschung von heute" [748] einer philosophischen Leistung nachsagen kann.

Wien. A. Höfler.

Dilthey, Wilhelm, Prof., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band. gr. 8. (XX, 519 S.) Leipzig, Verlag von Duncker u. Humblot, 1883. M. 10,80.

Es ist immer misslich, ein philosophisches Werk, das nicht rein historisch ist, nach seinem ersten Band beurtheilen und besprechen zu wollen. Gerade das, worauf es ankommt, Plan und Zweck, Resultat und Gewinn der Untersuchung, lassen sich meist erst nach Vollendung des Ganzen sicher erkennen, und die gewonnenen Ergebnisse erst dann mit den Absichten des Verfassers vergleichen und auf ihre Richtigkeit und Consequenz hin prüfen. Doppelt schwer aber ist es bei einer so eigenartigen, in ihrer Art wesentlich neuen Aufgabe, wie sie sich das vorliegende Werk von Dilthey gestellt hat. Was er beabsichtigt, ist ja klar: für die Geisteswissenschaften eine erkenntnisstheoretische Grundlage zu schaffen, was nach ihm um so nothwendiger ist, als sie sich von der Metaphysik emancipirt haben, und ihnen doch „die historische Schule" keine sichere Basis, keine tiefere Begründung, kein geistiges Band zu geben vermag, und die Positivisten und Empiristen

vollends durch die Uebertragung naturwissenschaftlicher Principien und Methoden und Ausschliessung der inneren Wahrnehmung in Gefahr gerathen, ihnen Gewalt anzuthun und ihre Thatsachen zu verstümmeln. Ihnen allen gegenüber will nun DILTHEY durch eine Analyse der in der inneren Erfahrung gegebenen Thatsachen des Bewusstseins diesen Wissenschaften einen festen Unterbau schaffen, Zusammenhang in ihre Sätze bringen und sie zu einem in sich selbständigen Systeme gestalten. So klar diese Aufgabe von ihm entworfen und gestellt ist, so wenig lässt sich doch darüber urtheilen, so lange wir ihre Ausführung und Durchführung noch nicht näher kennen; denn dieser erste Band enthält nur in seinem ersten Buche eine Uebersicht über die Einzelwissenschaften des Geistes und zeigt in seinem zweiten an der Hand eines historischen Ueberblicks, dass eine metaphysische Grundlegung dieser Wissenschaften zwar vielfach versucht wurde, aber sich jeder Zeit als unmöglich herausgestellt habe. Gerade die Hauptsache aber ist dem zweiten Bande vorbehalten, der nach der Vorrede im dritten Buche „dem geschichtlichen Verlaufe in das Stadium der Einzelwissenschaften und der Erkenntnisstheorie nachgehen und die erkenntnisstheoretischen Arbeiten bis zur Gegenwart darstellen und beurtheilen, im vierten und fünften Buche eine eigene erkenntnisstheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften versuchen“ soll.

So möchte ich nicht einmal wagen, genau anzugeben, was DILTHEY unter Geisteswissenschaften versteht; allerdings definirt er dieselben als diejenigen, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben; allerdings unterscheidet er drei Classen von Sätzen, aus denen die Geisteswissenschaften bestehen: Thatsachen, Theoreme, Werthurtheile und Regeln; allerdings theilt er sie in Wissenschaften von den Systemen der Cultur, zu denen z. B. die Sittenlehre gehört, und in solche der äusseren Organisation der Gesellschaft ein. Aber das ist einstweilen doch nur ein Netz- und Fachwerk, dessen Ausfüllung wir erst abwarten müssen, ehe wir DILTHEY beistimmen können, wenn er die Philosophie der Geschichte davon ausschliesst, weil ihre Aufgabe unlösbar sei, und dagegen von der Universalgeschichte behauptet, dass sie den Abschluss des Ganzen der Geisteswissenschaften bilde, oder wenn er ebenso die Sociologie der Positivisten und Empiristen in Frankreich und England für eine nach Form und Inhalt gleich unmögliche Wissenschaft erklärt.

Und auf der anderen Seite vermag ich auch noch nicht mit

Bestimmtheit anzugeben, was Dilthey unter der erkenntnisstheoretischen Grundlage versteht, deren Nothwendigkeit für die Einzelwissenschaften des Geistes er behauptet. Denn wenn wir hören, dass die bisherige Erkenntnisstheorie, namentlich also auch diejenige Kant's, fälschlicher Weise die Erfahrung und die Erkenntniss aus einem dem blossen Vorstellen angehörigen Thatbestande erklärt habe, und dass in den Adern eines so erkennenden Subjectes nicht wirkliches Blut rinne, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denkthätigkeit; dass dagegen Dilthey den ganzen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, als wollendes, fühlendes, vorstellendes Wesen der Erklärung der Erkenntniss und ihrer Begriffe zu Grunde legen wolle, so ist dieser Gedanke zwar so schön, dass wir auf seine Ausführung im höchsten Grade gespannt sein dürfen. Aber wie Dilthey selbst weiss: die Analyse muss überall trennen, hat überall nur Theile, nie das Ganze in ihrer Hand; und daher scheint mir seine Absicht, so schön sie ist, zum voraus so schwer zu realisiren, dass ich fast zu zweifeln versucht bin, ob die Aufgabe überhaupt gelöst werden kann. Und eben darum müssen wir abwarten, ob und wieweit sie gelingt.

Unter diesen Umständen könnte sich der Kritiker darauf beschränken, diese Schwierigkeiten zu constatiren, und sein Urtheil bis zum Erscheinen des zweiten Bandes vertagen. Allein mit dem ersten einleitenden Theile ist ein zweiter historischer verbunden, der nun natürlich weit mehr ein selbständiges Ganze für sich bildet und daher der Beurtheilung zugänglicher ist. Ich gestehe nun zwar, dass ich diese gegenwärtig mehr und mehr aufkommende Methode philosophischer Schriftstellerei, systematische Werke durch ausführliche historische Excurse oder richtiger durch eine eigentliche Geschichte der Philosophie von Thales bis auf Lotze zu unterbrechen, nicht in allen Theilen billige. Dass eine Geschichte der Philosophie die Lehren der Philosophen systematisch behandelt und umgekehrt ein philosophisches System die historische Seite der erörterten Fragen in's Auge fasst, versteht sich ja von selbst. Aber in systematische Darstellungen chronologisch geordnet in nuce die ganze Geschichte der Philosophie zu verflechten, hat abgesehen von rein äusserlichen Bedenken gegen die Form vor allem das gegen sich, dass nur allzuleicht das Verfahren in diesem geschichtlichen Theile kein objectiv-historisches, sondern ein subjectiv-willkürliches wird: man sieht die Philosophen lediglich auf ihren Beitrag zu der gerade vorliegenden Frage an, zwingt sie in einen Zusammenhang

herein, in den sie nicht hereingehören, und lässt sie hier Dinge sagen, die sie freilich nebenbei auch gesagt haben, die aber in diesem Zusammenhange und in dieser Umgebung doch ganz anders klingen als an ihrer ursprünglichen Stelle. Und nicht nur die Richtigkeit des Bildes, sondern sogar die Gerechtigkeit der Beurtheilung kommt hierbei in Gefahr: nicht nach seinem absoluten Werthe, sondern nach dem Werthe des für die vorliegende Frage gelieferten Beitrags wird der Einzelne geschätzt und gewogen. Umgekehrt gewinnt doch ab und zu das rein historische Interesse die Oberhand, so dass man auf Fragen eingeht, die vielleicht historisch sehr interessant, hier aber doch Nebenpunkte sind und darum höchstens hätten gestreift werden sollen.

Das sind, wie gesagt, allgemeine Bedenken gegen diese Art, Historisches und Systematisches zu verbinden. Dass auch Dilthey, um zunächst nur Ein Beispiel anzuführen, diese letzte Klippe nicht ganz vermieden hat, zeigt seine Darstellung der naturwissenschaftlichen oder besser gesagt kosmischen Probleme in der alten und mittelalterlichen Philosophie; freilich war es nöthig, um den Einfluss der naturwissenschaftlichen Methode und des metaphysischen Geistes jener Zeit auf die Behandlung der Geisteswissenschaften darzustellen, auf diese Fragen einzugehen; aber das historische Interesse für jene Probleme führt ihn offenbar über die Schranken des Nothwendigen hinaus: der Historiker gewinnt, was der Systematiker an Knappheit verliert.

Endlich könnte man auch darüber streiten, ob das, was Dilthey durch seine geschichtliche Betrachtung erreicht, so mühsam erst durch historischen Nachweis herauszuschälen oder nicht eigentlich schon vorher eine zugestandene Thatsache war. Das Resultat ist nämlich das, dass es keine Metaphysik gebe, und darum die metaphysische Unterlage der Geisteswissenschaften diese nothwendig zu falschen Resultaten habe führen müssen. Mir will es zwar vorkommen, als sei der Streit um das Existenzrecht der Metaphysik vielfach ein Wortstreit: diejenige Art der Erkenntnisstheorie, welche man seit Kant zum Sturz der Metaphysik verwendet, ist doch insofern selbst eine Art von Metaphysik, als sie nachweist, dass der menschliche Geist ausser Stande sei, die Probleme zu lösen, welche man seither als metaphysische bezeichnet hat, und überdies behält sich seit Kant jeder Philosoph mit mehr oder weniger Recht ein Hinterpförtchen offen, durch das die Begriffs- und Systemdichtung, als welche wir alle Metaphysik bezeichnen müssen, unvermerkt wieder hereinkommt. So ist nur an die Stelle der dogmatischen die kriti-

cistische, an die Stelle der objectiven die subjective Metaphysik getreten, und, wie gesagt, ob man das Metaphysik heissen oder nicht heissen will, verschlägt nicht allzu viel: wer nicht beim reinen Skepticismus stehen bleibt — und vielleicht nicht einmal der ausgenommen —, der ist ein Stück von einem Metaphysiker, wenn er Philosoph und nicht blosser Empiriker sein will; von der alten Metaphysik freilich wird er dabei keinen Stein auf dem andern lassen, und es fragt sich nur, ob es noch des ausführlichen Nachweises bedarf, dass diese alte Metaphysik unmöglich und darum in ihrer Wirkung auf die einzelnen Wissenschaften bedenklich und schädlich gewesen sei.

Ueber alle diese Dinge kann man mit Dilthey rechten und sich dabei doch aufrichtig freuen, dass er sich durch solche Bedenken nicht hat abhalten lassen, uns in seinem zweiten Buche, von Seite 151—519 dieses ersten Bandes, eine ausführliche geschichtliche Darstellung zu geben, die namentlich im Einzelnen so viele feinsinnige Bemerkungen enthält, so geistreiche Schlaglichter auf diese und jene historische Streitfrage wirft, und manches in ein so neues Licht stellt, dass der Hauptwerth dieses ersten Bandes gerade in diesen historischen Partien liegt. Und doch geben auch sie wieder zunächst zu einem Bedenken Anlass: da es sich um die Geisteswissenschaften handelt, erwartet man vor allem eine Darlegung ihrer Entwicklung bei den griechischen und mittelalterlichen Philosophen, und ist daher erstaunt, dass Dilthey vielmehr wie gesagt die theoretischen und rein speculativen, ja mit einer gewissen Vorliebe auch die kosmologischen und naturwissenschaftlichen Theorien behandelt. Nun ist es ja richtig, dass auch die Metaphysik sich mit Vorliebe und aus einer gewissen inneren Nothwendigkeit heraus mit diesen Fragen abgegeben hat, dass also, wo von der Herrschaft und vom Verfall der Metaphysik die Rede ist, diese Seite berührt und dargestellt werden muss, zumal da hiervon auch die Methode abhängt, um die es Dilthey in erster Linie auch mit zu thun ist. Aber der Titel des Buches heisst doch: Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften, also erwartet man keine Geschichte der Metaphysik als solcher, sondern eher eine Geschichte der Geisteswissenschaften, soweit sie jeweils schon vorhanden sind, in ihrer Abhängigkeit von der Metaphysik. Wenn nun bei den Vorsokratikern die Ethik ganz bei Seite gelassen wird, weil sie zwar „da, aber gewissermassen unter dem Horizont der philosophischen Besinnung geblieben war“, so ist das freilich die übliche, aber eine entschieden unrichtige Auffassung dieser Periode, immerhin je-

doch für diese erste Partie jenes Verfahren scheinbar gerechtfertigt. Aber auch die Philosophie des PLATO und ARISTOTELES wird weit mehr nach ihrer theoretischen als nach ihrer praktischen Seite erörtert; und doch lässt uns z. B. das in aller Kürze über die Staatslehre des ARISTOTELES Gesagte wünschen, DILTHEY hätte sich darüber in dieser feinen tiefdringenden Weise noch eingehender ausgesprochen. Dem Skepticismus gegenüber, von dem wir freilich begreifen, dass ihm als „dem Schatten der Metaphysik“ DILTHEY genauer nachgeht, kommen dann weiter Stoiker und Epikureer entschieden zu kurz weg, während über die Entstehung selbständiger Einzelwissenschaften in Alexandria recht geistreich geurtheilt wird. Auch im dritten Abschnitt, der vom metaphysischen Stadium der neueren europäischen Völker handelt, tritt die theoretische und methodologische Seite, wie mir scheinen will, allzu sehr in den Vordergrund, so wenn von AUGUSTIN's akademisch-skeptischer Periode aus dessen Standpunkt festgestellt wird, während doch diese Durchgangsperiode für ihn am wenigsten charakteristisch und nicht viel mehr als das übliche Vorstadium der Bekehrung bei solchen gebrochenen Naturen ist; oder wenn von der Erkenntnisstheorie AUGUSTIN's mehr Worte gemacht werden, als von der materiellen Seite seines gerade für die „Geisteswissenschaften“ so epochemachenden Gottesstaats. Auch die interessanten Abschnitte über die Metaphysik des Islam und über die Bedeutung der Araber als Vermittler zwischen griechischer Weisheit und scholastisch-theologischer Metaphysik nehmen etwas viel Raum ein, während wir das über diese letztere und ihre Widersprüche Gesagte nicht entbehren möchten.

Doch gilt auch diesen Bedenken gegenüber das oben über die unvollkommene Kenntniss des Ganzen Bemerkte: es handelt sich hier darum, die metaphysische Grundlage der Geisteswissenschaften zu zerstören, von diesen selbst und ihrer Gestaltung wird vielleicht im zweiten Bande ausführlicher die Rede sein; freilich wenn DILTHEY dabei noch einmal auf das Historische zurückkommen wollte, sei es auch nur in der Form einer Kritik des Geleisteten, so würde es noch häufiger, als dies schon jetzt der Fall ist, geschehen können, dass Zusammengehöriges getrennt an verschiedenen Orten zur Sprache kommt.

Principieller ist der Widerspruch gegen eine Bemerkung am Anfang dieses historischen Theiles, der aber doch auf ein schon erhobenes Bedenken zurückgreift. DILTHEY stellt an die Spitze seiner geschichtlichen Betrachtung folgende Sätze: „Die Wechsel-

wirkung der Individualeinheiten, ihrer Freiheit, ja ihrer Willkür, die Verschiedenheit der nationalen Charaktere und der Individualitäten, endlich die aus dem Naturzusammenhange, in welchem dies alles auftritt, stammenden Schicksale: dieser ganze Pragmatismus der Geschichte bewirkt einen zusammengesetzten weltgeschichtlichen Zweckzusammenhang, vermittelst der Gleichartigkeit der Menschennatur, sowie vermittelst anderer Züge in ihr, welche eine Mitarbeit des einzelnen an einem über ihn selbst Hinausreichenden ermöglichen. . . . Das Geheimniss der Geschichte und der Menschheit ist tiefsinniger als die pragmatischen Geschichtschreiber und als die Metaphysiker. Sein Schleier lüftet sich, wo man den mit sich selber beschäftigten Willen des Menschen, gegen seine Absicht, an einem über ihn hinausreichenden Zweckzusammenhange wirken oder wo man seine eingeschränkte Intelligenz an diesem Zusammenhange etwas vollbringen sieht, dessen dieser bedarf, das aber von der einzelnen Intelligenz weder beabsichtigt noch vorausgesehen war. . . . Darum findet in diesem Zusammenhange eine so stetige Fortentwicklung statt, als auf keinem anderen Felde menschlichen Thuns. Obwohl dieser Zweckzusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit nicht durch einen Gesammtwillen geleitet wird, sondern er vollzieht sich in der freien Thätigkeit der einzelnen Individuen.“ Die Fassung dieser Sätze erlaubt nicht, sie in einem unschuldigen und dann freilich selbstverständlichen Sinne zu verstehen, sondern nöthigt uns, an ein der wissenschaftlichen Arbeit immanentes Gesetz und an eine teleologische Leitung derselben zu denken; es ist also nichts Anderes, als selbst ein Stück Metaphysik, so dass, was wir oben im Allgemeinen sagten, auch von Dilthey gilt: von der Metaphysik kommt der menschliche Geist nicht los; wenn es metaphysisch ist, der Natur Zwecke anzudichten, die doch nur der einzelne Mensch hat, so ist es eben so metaphysisch, dem Schaffen des Menschengeschlechts einen Zweckzusammenhang zuzuschreiben; denn dieses ist eben nicht, was Pascal von ihm sagt: ein einziges Individuum, welches immerfort lernt. Aber diese metaphysische Voraussetzung, von der Dilthey in seiner Geschichtsbetrachtung ausgeht, wird bedenklich, wenn sie auf die Auswahl und Darstellung im Einzelnen Einfluss gewinnt, wird geradezu zur Geschichtsklitterung, wenn Dilthey z. B. sagt: „Damit treten die Griechen in eine geistige Bewegung ein, deren grösserer, in den Orient zurückreichender Zusammenhang uns bis jetzt unzureichend bekannt ist; sie ist aber durch den Zweckzusammenhang des Erkennens bedingt!“

Um noch weiter auf Einzelnes einzugehen, so beginnt Dilthey seine historische Darlegung mit vollstem Rechte mit der Religion, in deren Mythen wir die ersten stammelnden Versuche einer solchen metaphysischen Dichtung haben, wie sie dann zwei Jahrtausende hindurch Natur- und Geisteswissenschaften beherrscht hat. Nur ist es gefährlich, Religion zu nehmen „in dem Sinne des ursprünglichen religiösen Erlebnisses, in welchem sie das Bewusstsein von gut und böse und die Beziehung hiervon auf einen Zusammenhang, von dem der Mensch abhängig ist, bereits enthält". Das ist zu viel, das Bewusstsein von gut und böse muss, Religion selbst im Schleiermacher'schen Sinne genommen, durchaus nicht nothwendig in ihr mit enthalten sein. Von den Vorsokratikern haben wir schon gesprochen: nur das Bedenken will ich hier nicht unterdrücken, ob Anaxagoras von Dilthey nicht zu hoch gestellt wird, wenn er sagt: „mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst den einfachen Zusammenhang der regelmässigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann". Sokrates und Plato haben bekanntlich anders über ihn geurtheilt. Doch können wir den Gang dieser Geschichtsbetrachtung von den Sophisten und Sokrates durch Plato und Aristoteles hindurch zum Skepticismus und zu der Entstehung der Einzelwissenschaften und die geschichtlich-philosophische Darlegung auch des gesellschaftlich-staatlichen Lebens nicht weiter verfolgen. Sehr interessant ist dann der Uebergang zu den neueren europäischen Völkern, obgleich das erste Capitel schon durch seine Ueberschrift: „Christenthum, Erkenntnisstheorie und Metaphysik" Bedenken erregt. Aber schön und tief ist, was Dilthey hier über die Idee des Christenthums sagt: „Das tiefe christliche Seelenleben hat die Verbindung der Vorstellungen von Vollkommenheit mit denen von Glanz, Macht und Glück des Lebens zerrissen; auf jener beruhte vordem die Anschauung, welche die griechische Wissenschaft vom Kosmos hatte, und der künstlerische Aufbau eines Gegenbildes dieses Kosmos in der sittlich-gesellschaftlichen Welt, wie ihn die Staatswissenschaft der Alten entwarf. Nun soll die Vollkommenheit der Gottheit selber mit Knechtsgestalt und Leiden zusammengedacht werden oder vielmehr nicht gedacht: sie sind im religiösen Erlebniss eins." Doch liesse sich auch da wieder ein Fragezeichen anbringen, wenn dem Christenthum erst die Entstehung des geschichtlichen Bewusstseins zugeschrieben wird. Wenn wir von den griechischen und römischen Historikern absehen, von denen doch selbst schon ein Herodot eine machtvolle geschichtliche Realität in sich trug,

wo bleiben denn die Juden und jüdischen Propheten namentlich, die doch gewiss auch „in dem Reichthum des Gemüthes Thatsächlichkeiten der Geschichte nacherlebt haben“? Gegen die Darstellung Augustin's, den übrigens Dilthey gerade als Schriftsteller offenbar etwas überschätzt hat, habe ich schon Einwendungen erhoben: eine andere gegen die Bedeutung des Abendmahls für seinen Kirchenbegriff will ich hier nicht unterdrücken, weil mir darin zugleich ein Beweis für das oben Gesagte zu liegen scheint, dass durch Weglassung wichtiger Momente und Hervorhebung des nebenbei Gesagten eine solche Geschichtschreibung ad hoc in Gefahr geräth, die Bilder in ihrem Sinne und mit Beziehung auf den vorliegenden Anlass zu zeichnen.

Treffend werden dann — um von der Scholastik zu schweigen, über die ich mich mit Dilthey an anderer Stelle auseinanderzusetzen Gelegenheit haben werde — im vierten und letzten Abschnitt die Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Bewusstseins dargelegt und der Unterschied des modernen vom mittelalterlichen Menschen entwickelt. Aber die Richtigkeit des Satzes, dass bei der psychischen Verfassung des modernen Menschen die Metaphysik ihre bisherige geschichtliche Rolle ausgespielt habe, ist doch nicht so ohne Weiteres zuzugeben. Im vorigen Jahrhundert hat die Philosophie und Metaphysik der Aufklärung, in unserem Jahrhundert hat die Hegel'sche Metaphysik geraume Zeit hindurch die Wissenschaft, die Litteratur, die Erziehung, das Recht, ja sogar den Staat beherrscht und den Anspruch auf absolute Wahrheit zu erheben gewagt. Das freilich ist richtig, dass die Werthschätzung solcher metaphysischen Systeme in unserer Zeit eine andere geworden und ihre Function immer nur eine vorübergehende ist; der Glaube an die Relativität aller metaphysischen Systeme ist allgemeiner verbreitet, hat übrigens auch im Mittelalter nicht gefehlt, so dass der Unterschied doch kein absoluter, sondern nur ein gradueller ist. Mit dem, was Dilthey über die moderne Naturwissenschaft im zweiten Capitel dieses Abschnitts sagt, kann man sich entschieden mehr einverstanden erklären, als mit seinen Bemerkungen gegen Dubois Reymond über den wahren Begriff der Grenzen der Naturerkenntniss in der Einleitung: die Widerlegung des dictatorischen Ignorabimus kann und wird schliesslich nur von dem Fortschritt des Wissens selbst geführt werden. Unser Urtheil über das dritte Capitel „die Geisteswissenschaften“, die sich in der modernen Welt von der Metaphysik losgelöst haben, müssen wir natürlich noch zurückhalten, wie wir auch eine eingehendere

Auseinandersetzung mit den französischen Positivisten und englischen Empiristen vom zweiten Bande erwarten. Ihnen sowenig als Darwin ist Dilthey bis jetzt ganz gerecht geworden.

Dagegen ist das abschliessende letzte Capitel ein wahres Meisterstück klarer und bündiger Zusammenfassung der gewonnenen Resultate, wenn hier der Satz vom zureichenden Grunde dazu benützt wird, um noch einmal die Unmöglichkeit nachzuweisen, das Ideal der Metaphysik, den logischen Weltzusammenhang zu erreichen und zu erfassen. Dem inneren wesenhaften Zusammenhange der Welt wurde ein Zusammenhang mathematisch-mechanischer Natur substituirt, dabei aber übersehen, dass die Bestandtheile des Gegebenen vermöge ihrer verschiedenen Herkunft ungleichartig und unvergleichbar sind, also nicht auf einander zurückgeführt werden können. Da nun aber das Denken einen andern als diesen logischen Zusammenhang der Causalität nicht aufzufinden vermag, so ist ein solcher überhaupt nicht möglich: die Metaphysik kann die Relativität des Erfahrungskreises, aus dem ihre Begriffe gewonnen sind, ebensowenig überwinden als die eingeschränkte Subjectivität des Seelenlebens, welches jeder metaphysischen Verknüpfung der letzten wissenschaftlichen Begriffe zu Grunde liegt; und so trifft die Metaphysik am Endpunkte ihrer Bahn zusammen mit der Erkenntnisstheorie, welche das die Wirklichkeit auffassende Subject selber zu ihrem Gegenstande hat. Sehr geistreich sagt hierüber Dilthey: „Die Verwandlung der Welt in das auffassende Subject durch diese modernen Systeme ist gleichsam die Euthanasie der Metaphysik. Novalis erzählt ein Märchen von einem Jüngling, den die Sehnsucht nach den Geheimnissen der Natur ergreift; er verlässt die Geliebte, durchwandert viele Länder, um die grosse Göttin Isis zu finden und ihr wunderbares Antlitz zu schauen. Endlich steht er vor der Göttin der Natur, er hebt den leichten glänzenden Schleier und — die Geliebte sinkt in seine Arme. Wenn der Seele zu gelingen scheint, das Subject des Naturlaufs selber ledig der Hüllen und des Schleiers zu gewahren, dann findet sie in diesem — sich selbst. Dies ist in der That das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen bald des Verstandes, bald der Leidenschaft, bald des tiefsten Gemüthes ausgesprochen ist, scheint es, dass die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe."

Dies ist schön und ist geistreich, wie so Vieles, was der Verfasser in dem vorliegenden Bande sagt, und mag zugleich als

Stilprobe dienen, obgleich natürlich die Diction nicht überall so blühend und durchsichtig sein kann. Uebrigens versteht sich diese ästhetische Färbung bei dem Biographen SCHLEIERMACHER's und dem Kenner der Romantik eigentlich von selbst. Und etwas wie ein Hauch von Romantik geht durch das ganze Werk hindurch, der ganze Plan desselben mahnt in gewissem Sinne an ihre besten und tiefsten Gedanken: wir müssten uns sehr täuschen, wenn nicht DILTHEY angeregt durch HERDER und bestärkt durch romantische Erinnerungen zu seinem Versuche gekommen wäre, statt aus dem einseitigen Act des Vorstellens vielmehr aus der Tiefe des ganzen Menschengeistes, aus der Totalität unseres Wesens heraus das Ganze dieses Menschengeistes, seine Entwicklungsgeschichte und alle die verschiedenen Wissenschaften des Geistes zu begreifen und zu erklären. Wenn wir aber dann am Ende des zweiten Bandes zu dem Resultate kommen sollten, dass der Philosoph, der bei den Romantikern in die Schule gegangen ist und auch seiner Wissenschaft die blaue Blume retten und in ihrer ganzen Frische unzerpflückt und unzerstückt erhalten möchte, über eine gewisse Gedankendichtung selbst nicht hinausgekommen, selbst metaphysischer Dichter geblieben sei, so möge er das Einem zu gute halten, der der Meinung ist, dass Metaphysik zerstören unter Umständen selbst wieder Metaphysik sein kann, und dass ein Freund Schleiermacher's sowenig als ein Hegelianer aufhören wird, ein Stück von einem Metaphysiker zu sein.

Strassburg i. E. TH. ZIEGLER.

Selbstanzeigen.

Auffarth, Dr. A., Die Platonische Ideenlehre. Berlin, F. Dümmlers Verlag, 1883. (8°, IV u. 123 S.)

Der Verfasser geht davon aus, dass die bisher geltende Aristotelische Auffassung die Ideenlehre nicht verstehen lasse. Die in dieser durch die bildliche Darstellung gegebenen notwendigen Gegensätze versöhnen sich, wenn man PLATO als Denker und Dichter zugleich versteht, und als Problem erfasst, das er zu lösen versuchte. PLATO sei nachweislich der erste,

der alles Sein und Geschehen lediglich in Abhängigkeit von dem denkenden Subject betrachte und zum ersten mal die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis und den Gründen ihrer Gewissheit erhebe. Diese gewähre ihm die Idee. Die Idee, ihrem Ursprunge nach als Vorstellung nachgewiesen, sei eine objective und notwendige δόξα ἀληθής, die nicht die Welt der sinnlich stofflichen Dinge, sondern die der Erscheinungen, die Welt unserer Vorstellungen der Dinge schaffe. Als solches νοητόν, als Erkenntniswert, sei sie Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Ihre Hypostasirung zur οὐσία, zur Substanz, solle das gesetzmässige Sein des νοητόν, die Objectivität und Notwendigkeit des Ideenseins ausdrücken. Die scharfe Betonung des Substanzseins der Idee sei bedingt durch den Gegensatz gegen den Subjectivismus der Sophistik. Die Erkenntnis des οὐσία-νοητόν sei an die Erfahrung gebunden. — In einem Anhang versucht der Verfasser bezüglich der Lehre von der μέθεξις, der ἀνάμνησις, sowie bezüglich des Unsterblichkeitsmythus eine Auffassung zu begründen, die den durch die dichterische Darstellung verhüllten Absichten des Philosophen gerecht werden will.

Fischer, Engelbert Lorenz, Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Mainz, Fr. Kirchheim, 1883. gr. 8. S. XV, 144. 2 M. 40 Pf.

Die Kritik der bisher aufgestellten Erklärungsversuche der Organisation lässt die mechanische Ansicht als die am meisten wissenschaftlich berechtigte erscheinen, aber zugleich dahin modificiren und ergänzen, dass schon in der Keimzelle eine bestimmte systematische Constellation der Stofftheilchen und dieser entsprechende Molecularbewegungen anzunehmen seien. Als Grund des den Keim constituirenden eigenartigen Atom-Systems sucht Verf. etwas Bleibendes, zu seiner Natur Gehöriges, m. a. W. ein ihm immanentes Gesetz nachzuweisen, welches, da es nur den Organismen und nicht den chemischen Elementen als solchen zukomme, ein von den letzteren specifisch verschiedenes, somit den allgemeinen Gesetzen und Verhaltungsweisen der Materie gegenüber ein Specialgesetz sei. Die Organisation beruhe mithin nicht auf einer einzelnen, von den allgemeinen Naturkräften specifisch verschiedenen „Kraft“, wie die Vitalisten behaupten, sondern nach besonderen Gesetzen entstanden ursprünglich eigenartige Atom-Systeme und bildeten nach Massgabe günstiger Aussenbedingungen bestimmte organische Ver-

bände, in deren jedem die Theilchen so eigenthümlich gruppirt waren, dass unter Mitwirkung der äusseren physikalischen Agentien complexe chemische Processe ausgelöst wurden, als deren Ergebnisse die verschiedenen Entwicklungsphasen und Organismenformen zu betrachten sind. — Auf Grund dieser Anschauung behandelt der Verf. sodann die Frage nach der ersten Entstehung der Organismen, wobei er die Hypothese der Urzeugung, sowie die kosmozoische und kosmorganische Hypothese kritisch beleuchtet. In den beiden letzten Kapiteln endlich bespricht er die psychischen Erscheinungen an den Pflanzen und knüpft daran seine eigenthümliche Auffassung der Pflanzenseele, auf welche jedoch näher einzugehen hier der Raum verbietet.

Philosophische Zeitschriften.

Philosophische Monatshefte.

Band 19, Heft 5: E. Feuerlein: Die Selbstpflicht im System der Moral. — K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Bd. III. IV; rec. von J. Witte. — E. v. Hartmann, Die Religion des Geistes; rec. von Melzer. — Sommer, Die Neugestaltung unserer Weltansicht; rec. von J. Baumann. — Hoehne, Kant's Pelagianismus etc.; Brunnhofer, Bruno's Weltanschauung etc.; Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia; angez. von Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Klein; Koeber; Poetter; Bergedorf. — Schuppe: Zur Abwehr; Kühtmann: Erwiderung. — Bibliographie etc.

Heft 6 u. 7: F. Staudinger: Noch einmal Kant's synth. Einheit der Apperception. — B. Münz: Locke's Ethik. — J. Baumann: Nochmals Wundt's Lehre vom Willen etc. — Recensionen: Schultzky, Das Quadrat der Bildung; Schmitz-Dumont, Die Einheit der Naturkräfte; von C. Th. Michaelis. Bergmann, Die Grundprobleme der Logik; von Rabus. — Vaihinger: Eine angebl. Widerlegung der „Blattversetzung“ in Kant's Proleg. — Litteraturbericht: Vischer; Stricker; Grapengiesser; Neudecker; Hoppe; Rau; Walter; Runze; Morris; Lotze; Benseler; Westermayer; Caro; Göpfert; Engler; Braasch;

Hering, O.; Verhandlungen d. philos. Gesellschaft zu Berlin. — Bibliographie etc.

Heft 8: E. Feuerlein: Kant u. d. Pietismus. — Ed. v. Hartmann: In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? — Recensionen: Loewe, Lehrbuch der Logik; von J. B. Meyer. Witte, Ueber die Freiheit des Willens etc.; von O. Schneider. Rig, Die pos. Philos. von A. Comte, übers. von v. Kirchmann; von C. Schaarschmidt. — Litteraturbericht: Elfeld; Stuckenberg; Rehberg. — Bibliographie etc.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.

Jahrg. 8, Heft 5: Ch. Bénard: La vie esthétique. — Paulhan: L'obligation morale au point de vue intellectuel. — Fonsegrive: Sur les prétendues contradictions de Descartes. — Notes etc.: Dauriac: Les origines logiques de la doctrine de Parménide. — Analyses etc.: Richet, Physiologie des nerfs etc.; Vallier, De l'intention morale; Wallace, Aristotle's Psychology. — Notices bibliographiques: Beaunis; Buccola; Dupuis; Hultsch. — Revue des Périodiques étrangers.

Heft 6: Fouillée: Le libre arbitre et la contingence des futurs. — Beaunis: Sur la comparaison du temps de réaction pour les différentes sensations. — Tannery: Études de philosophie ancienne: Anaximène et l'unité de substance. — Fonsegrive: Sur les prétendues contradictions de Descartes (fin). — Tarde: Quelques criminalistes italiens de la nouvelle école. — Analyses etc.: Schneider, Der thierische Wille etc., Der menschliche Wille etc.; Henry, Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot. — Revue des Périodiques.

Heft 7: Lévêque: L'esthétique musicale en France. IV. Étendue et limites psychologiques de l'expression instrumentale. — A. Fouillée: Causalité et liberté. — P. Souriau: Les sensations et les perceptions. — Analyses etc.: H. Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft (2e éd.); Corleo, Il sistema della filosofia universale. — Notices bibliogr.: Kehrbach, Herbart's Sämmtl. Werke; Schwegler, Gesch. der griech. Philos. (3e éd.); Zeller, La Philos. des Grecs, trad. franç., t. III.; Chiapelli, Le Eccleziazuse di Aristofane e la repubblica di Platone. — Revue des Périodiques étrangers.

Heft 8: E. de Hartmann: L'École de Schopenhauer. — P. Souriau: Les sensations et les perceptions (fin). — Ch. Bé-

NARD: Le problème de la division des arts dans son développement historique. — Revue générale: Contributions à la psychologie des mouvements, d'après Stricker. — Analyses etc.: Mantegazza, Fisonomia e Mimica; P. Janet, Les causes finales (2e éd.); A. Prost, Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: C. Agrippa; Guyot, La morale; Cohen, von Kants Einfluss etc.; Frohschammer, Ueber die Genesis der Menschheit. — Revue des Périodiques étrangers. — Correspondance: Note rectificative d'une assertion de Fechner.

Heft 9: E. CHAUVET: La médecine grecque et ses rapports à la philosophie. — CH. BÉNARD: La division des arts dans l'esthétique allemande. — P. TANNERY: Héraclite et le concept de Logos. — Analyses etc.: Jeanmaire, L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne; Frohschammer, Ueber die Principien der aristot. Philosophie. — Notices bibliogr.: Nerva, Dieu dans les cieux etc.; Joly, Psychologie des grands hommes; Marion, La solidarité morale (2e éd.); Guardia, L'Etat enseignant et l'École libre. — Lagrange, Le christianisme et la méthode expérimentale; Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. — Revue des Périodiques.

La Philosophie Positive.

Jahrg. 15, Heft 6: E. DE ROBERTY: Le passé de la Philosophie (suite). — A. DUBOST: La situation actuelle et le régime parlementaire. — DIEULAFOY: La Perse ouverte. — J. DE BOISJOLIN: Observations d'histoire comparée. — Homochronismes. — M. JAMETEL: La politique religieuse de l'Occident en Chine (suite et fin). — E. NOËL: Ni A, ni B (suite et fin). — CH. MISMER: L'Islamisme et la science. — L. ARRÉAT: Sur une lecture de M. Taine au cercle Saint-Simon. — Bibliographie.

Jahrg. 16, Heft 1: G. WYROUBOFF: Ce qu'il faut pour philosopher. — J. DE BOISJOLIN: Observations d'histoire comparée. — Homochronismes (suite et fin). — DIEULAFOY: L'islamisme et la science. — P. PETROZ: Salon de 1883. — L. ARRÉAT: Esquisse du développement intellectuel et social. — AMAGAT: La nouvelle loi municipale. — A. DE FONTPERTUIS: La colonisation de l'Afrique australe. — Bibliographie.

Heft 2: X.: L'expédition du Tonkin. — L. ARRÉAT: Esquisse du développement intell. et social (suite). — C. ROYER: Attraction et gravitation d'après Newton. — A. DE FONTPERTUIS: La colonisation de l'Afrique australe (suite et fin). — GAUVAIN-GAVIGNON:

Étude critique de philosophie mathématique. — CH. MISMER: La régénération de l'Islam. — E. DE ROBERTY: Le passé de la philosophie (suite). — Bibliographie.

Mind.

Heft 31: H. SIDGWICK: A Criticism of the Critical Philosophy (II). — K. PEARSON: Maimonides and Spinoza. — F. W. MAITLAND: Mr. Herbert Spencer's Theory of Society (I). — F. HARPER: The Word. — Notes etc.: Mind and Body, by Prof. BAIN; On the English of "Ding-an-Sich", by C. READ; Is there such a thing as Pure Malevolence? by F. H. BRADLEY; Our Right to regard Evil as a Mystery, by B. BOSANQUET; Kant's View of Mathematical Premisses and Reasonings, by H. SIDGWICK and Prof. ADAMSON. — Critical Notices: Benn's Greek Philosophers, by E. WALLACE; Caird's Hegel, by Prof. ADAMSON; Rosmini's Origin of Ideas, by J. BURNS-GIBSON; Vaihinger's Commentar, by W. WALLACE; Bolliger's Anti-Kant, by T. WHITTAKER. — New Books. — Miscellaneous.

La Filosofia delle Scuole Italiane.

Band 27, Heft 3: G. FONTANA: Il diritto secondo la legge di evoluzione. — L. FERRI: Osservazioni sopra una bambina. — B. LABANCA: Critica filosofica e religiosa di A. Tagliaferri. — T. MAMIANI: Della ipotesi darviniana e sua trasmutazione in altra assai più probabile. — R. BOBBA: Il problema della conoscenza secondo l'empirismo fisiologico e la filosofia sperimentale di Aristotele. — T. MAMIANI: Il R. Liceo E. Q. Visconti di Roma nell' anno scolastico 1881—82. — Bibliografia: B. Schoenlank; A. Valdarnini. — Recenti pubblicazioni.

Band 28, Heft 1: R. BOBBA: Il problema della conoscenza etc. — P. RAGNISCO: Valore ed origine del principio di contraddizione. — T. MAMIANI: Necessità modo e misura dell' intervento governativo nelle questioni sociali. — MAMIANI: Della ipotesi darviniana etc. — MAMIANI: Les maladies de la volonté par Th. Ribot. — Periodici etc.

Rivista di Filosofia Scientifica.

Jahrg. 2, Heft 6: E. KRAEPELIN: La colpa e la pena. II. Il concetto scientifico della pena. — L. PAOLUCCI: Studi di psicologia comparata: Il linguaggio degli uccelli. II. Sull' espressione psichica delle voci usate dagli uccelli. — G. FANO: Fisiologia del cuore. — G. CANTONI: Sull' origine del calore interno della terra. —

Riv. sint.: G. Buccola: Le illusioni della memoria. — Riv. anal.: G. Cesca, Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale (E. Morselli). — Riv. bibliogr.: De Laveleye; De Lanessan; Huxley; Siciliani; Vignoli; M. Coignet e Zorli. — Riv. dei Periodici.

Jahrg. 3, Heft 1: G. Cattaneo: Le forme fondamentali degli organismi. I. Analisi e classificazione delle forme organiche. — O. Mattirolo: La Simbiosi nei vegetali. — R. Schiattarella: Saggio di un concetto scientifico della personalità giuridica. — Rivista sintetica: G. Bordoni-Uffreduzzi: I fenomeni fisiologici del sonno. I. Le modificazioni dell' organismo durante il sonno. — Rivista analitica: Cantoni, E. Kant, vol. II. (F. S. De Dominicis); Coste, Hygiène sociale contre le paupérisme (M.). — Rivista bibliogr.: Buccola; Bougeault; Vaihinger; De Gubernatis; Rapisardi; De Antonio; Latino; Rehberg; Elfeld. — Rivista dei Periodici.

Bibliographische Mittheilungen.

Aristotle — The Politics of. Translated, with Analysis and Critical Notes, by J. E. C. Welldon, M.A. Cr. 8vo. 10s. 6d.

— 's Ethics Explained by Question and Answer. Books I.-IV., X., Ch. vi.-ix. By K. D. Cotes, M.A. Cr. 8vo. 4s. 6d.

Bergk, Thdr., fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie u. Astronomie. Hrsg. v. Gust. Hinrichs. gr. 8. (VII, 189 S.) Leipzig, Fues. 4 M.

Bibliothek, internationale wissenschaftliche. 59. Bd. 8. Leipzig, Brockhaus. 8 M.

Inhalt: Die Mechanik, in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt v. Prof. Dr. Ernst Mach. Mit 250 (eingedr.) Abbildgn. (X, 483 S.)

Bibliothek, philosophische, hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 313. Lfg. gr. 8. Heidelberg, Weiss' Verl.

Inhalt: Locke's Leitung d. Verstandes. Uebers u. m. Einleitg. hrsg. v. Jürgen Bona Meyer. (X, 94 S.) 1 M.

Borgeaud, Dr. **Charles, J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie.** Unter Benutzg. bisher nicht veröffentlichter Quellen. gr. 8. (168 S.) Leipzig, Fock. 3 M.

Bradley's, F. H., The Principles of Logic. 8vo. 16s.

Buccola, G., La legge del tempo nei fenomeni del pensiero: saggio di psicologia sperimentale. Milano. in-8. pag. XV-432, con incisioni e tav. litogr. L. 7.

Büchner, Prof. Dr. **Ludw., Kraft u. Stoff od. Grundzüge der natürlichen Weltordnung.** Nebst e. darauf gebauten Moral od. Sittenlehre. In allgemein verständl. Darstellg. 15., vollständig umgearb. u. durch 5 neue Capitel verm. Aufl. Mit (Stahlst.-)Bildniss u. Biographie d. Verf. 8. (XXIX, 539 S.) Leipzig, Thomas. 6 M.

— **fünf Vorreden zu „Kraft u. Stoff".** Empirisch-naturphilosoph. Studien. Sep.-Abdr. 8. (107 S.) Ebd. 1 M.

Cantor, Prof. Dr. **Geo., Grundlagen e. allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre.** Ein mathematisch-philosoph. Versuch in der Lehre d. Unendlichen. gr. 8. (III, 47 S.) Leipzig, Teubner. 1 M. 20 Pf.

Carus, Dr. **Paul, Ursache, Grund u. Zweck.** Eine philosoph. Untersuchg. zur Klärung der Begriffe. gr. 8. (VII, 82 S.) Dresden, v. Grumbkow. 1 M. 80 Pf.

Cohen, Prof. Dr. **Herm., v. Kants Einfluss auf die deutsche Kultur.** Rede. gr. 8. (38 S.) Berlin, Dümmler's Verl. 80 Pf.

Comte, Auguste, die positive Philosophie, im Auszuge v. Jules Rig. Uebers. von J. H. v. Kirchmann. 1. Bd. gr. 8. (XXXI, 472 S.) Heidelberg, Weiss' Verl. 8 M. 40 Pf.

Cossoles, H. de, La Certitude philosophique. In-12. 3 fr. 50.

Dafert, F. W., Gottfried Wilh. Leibnitz als Deutscher. gr. 8. (VIII, 31 S.) Wien, Gerold's Sohn. 80 Pf.

Dahn, Fel., Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. 4. Reihe: 2. Schicht. A. u. d. T.: Philosophische Studien. gr. 8. (VII, 268 S.) Berlin, Janke. 5 M.

Darwin, Charles, üb. die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl od. die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Aus dem Engl. übers. v. H. G. Bronn. Nach der letzten engl. Aufl. [1882] wiederholt durchgesehen u. berichtigt v. J. Vict. Carus. 7. Aufl. Mit dem Portr. d. Verf. (In 10 Lfgn.) 1. Lfg. gr. 8. (64 S.) Stuttgart, Schweizerbart. 1 M.

Derepas, G., Les Théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance. In-8. 4 fr.

Dieterici, Prof. Dr. **Fr., die sogenannte Theologie d. Aristoteles,** aus dem Arab. übers. u. m. Anmerkgn. versehen. gr. 8. (XVIII, 224 S.) Leipzig, Hinrichs' Verl. 8 M.

Felix, Ludw., der Einfluss der Natur auf die Entwicklung d. Eigenthums. gr. 8. (VII, 308 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. 7 M.

Fick, A., philosophischer Versuch üb. die Wahrscheinlichkeiten. gr. 8. (46 S.) Würzburg, Stahel. 1 M. 20 Pf.

Fischer, Kuno, Kritik der kantischen Philosophie. gr. 8. (VIII, 112 S.) München, Bassermann. 2 M.

Flint's, Dr. **R., Theism:** being the Baird Lecture for 1876. 4th Edition, revised. Cr. 8vo. 7 s. 6 d.

Gresland, J., Études métaphysiques, politiques et sociales. Génie de l'homme, libre philosophie. Gr. in-8. 7 fr.

Gutberlet, Dr. **Const., Lehrbuch der Philosophie.** (5. Thl.) Ethik u. Naturrecht. gr. 8. (XII, 177 S.) Münster, Theissing. 2 M.

Haas, Studienlehr. Dr. **Lor., üb. die Schriften d. Sextus Empirikus.** gr. 8. (29 S.) Freising, Datterer. 1 M. 20 Pf.

Haggenmacher, Otto, zur Frage nach dem Ursprung der Religion u. nach den ältesten Religionsformen. Eine Studie. gr. 8. (87 S.) Leipzig, O. Wigand. 1 M. 20 Pf.

Handley's, M. S., First Lessons in Philosophy. Cr. 8vo. 2 s. 6 d.

Helmholtz, Prof. **Herm., wissenschaftliche Abhandlungen.** 2. Bd. 2. Abth. gr. 8. (VII u. S. 481—1021 m. 5 Steintaf.) Leipzig, Barth. 10 M.

Hoppe, Prof. Dr. **J., das Auswendiglernen u. Auswendighersagen in physio-psychologischer, pädagogischer u. sprachlicher Hinsicht.** Mit Berücksicht. der Taubstummen. 8. (IV, 143 S.) Hamburg, Voss. 1 M. 50 Pf.

Jacobson, J., die Axiome der Geometrie u. ihr „philosophischer Untersucher" Hr. Benno Erdmann. [Aus: „Altpreuss. Monatsschr."] gr. 8. (41 S.) Königsberg, Beyer. 1 M. 60 Pf.

Jouve, Ath. Lucien, Les Doctrines négatives, considérées dans leurs rapports avec le dogme de l'existence de Dieu. In-12. 3 fr.

Kant, Imman., üb. Pädagogik. Mit Kant's Biographie hrsg. von Prof. Dr. Thdr. Vogt. 2. Aufl. gr. 8. (V, 127 S.) Langensalza, Beyer & Söhne. 1 M.

Kant, E., La pedagogia; con una prefazione di Angelo Valdarnini. Roma. in-16. pag. 87. L. 1. 50.

Koch, Dir. Dr. **J. L. A., erkenntniss-theoretische Untersuchungen.** gr. 8. (87 S.) Göppingen, Herwig. 2 M. 50 Pf.

Königsfels, Graf **Ed. Ant. v., philosophische Essays,** nebst e. Auswahl v. Gedichten, aus den Papieren d. Grafen im testamentar. Auftrag seiner Witwe hrsg. gr. 8. (XII, 483 S.) Dresden, Tittmann. 8 M.

Liberatore, p. **Matthaei,** Soc. Jesu, **Institutiones philosophicae.** Volumen primum: Logica et metaphysica generalis. 2.ª editio novæ formæ, etc. Prati. in-8. pag. 428. L. 4.

Lindner, Prof. Schulr. Dr. **Gust. Ad., Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft.** Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten u. zum Selbstunterrichte. 7. unveränd. Aufl. gr. 8. (VIII, 248 S.) Wien, Gerold's Sohn. 2 M. 80 Pf.

Lipps, Privatdoc. Dr. **Thdr., Grundtatsachen d. Seelenlebens.** gr. 8. (VIII, 709 S.) Bonn, Cohen & Sohn. 15 M.

Lotze, Herm., Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen. gr. 8. (III, 94 S.) Leipzig, Hirzel. 1 M. 70 Pf.

Maass, Pfr. **G., christliche Philosophie.** Erklärung der Welt aus e. Principe. gr. 8. (101 S.) Jena, Pohle. 2 M.

Mainländer, Phpp., die Philosophie der Erlösung. 2. Bd. Zwölf philosoph. Essays. 2. u. 3. Lfg. gr. 8. (S. 129—400.) Frankfurt a. M., Koenitzer. à 2 M. 40 Pf.

Maudsley's, Dr. **Henry, Body and Will:** a Essay. 8vo. 12 s.

Meinke, Div.-Pfr. **E., was nennen wir schön?** Die Prinzipien der Aesthetik, dargestellt. 8. (33 S.) Posen, Heine. 60 Pf.

Meyer, Prof. Dr. **Loth., die modernen Theorien der Chemie u. ihre Bedeutung f. die chemische Mechanik.** 4. umgearb. Aufl. 3. Buch. Dynamik der Atome. gr. 8. (XXVII u. S. 377—607.) Breslau, Maruschke & Berendt. 7 M.

Neuhaeuser, Prof. Dr. **Jos., Anaximander Milesius sive vetustissima quaedam rerum universitatis conceptio restituta.** Cum 1 tab. (lith.). gr. 8. (XVI, 428 S.) Bonn, Cohen & Sohn. 14 M.

Oken, Lorenz, A Biographical Sketch. By Alexander Ecker. Cr. 8vo. 6 s.

Ott, A., Critique de l'idéalisme et du criticisme. In-8. 7 fr. 50.

Pfaff, Prof. Dr. **Frdr., die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage.** Ein Beitrag zur Charakteristik d. Materialismus. Mit 31 (eingedr.) Fig. gr. 8. (X, 241 S.) Heidelberg, C. Winter. 5 M.

Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. Mart. Schanz. Vol. VI fasc. 2. Charmides, Laches, Lysis. gr. 8. (VIII, 90 S.) Leipzig, B. Tauchnitz. 2 M.

— **Charmides, Laches, Lysis.** Ed. Mart. Schanz. gr. 8. (72 S.) Ebd. 45 Pf.

Plato's Apology of Socrates. Interleaved with Literal Translation. Cr. 8vo. 3 s.

— **Meno.** Interleaved with Literal Translation. Cr. 8vo. 4 s.

— **ausgewählte Dialoge.** Erklärt v. Gymn.-Dir. C. Schmelzer. 4. Bd. Apologie. Krito. gr. 8. (92 S.) Berlin, Weidmann. 1 M. 20 Pf.

Plotini Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, ed. Ric. Volkmann. Vol. I. 8. (XXXIV, 350 S.) Leipzig, Teubner. 3 M. 60 Pf.)

Pünjer, Prof. Lic. Dr. **G. Ch. Bernh., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation.** [In 2 Bdn.] 2. Bd. Von Kant bis auf die Gegenwart. gr. 8. (VI, 399 S.) Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 10 M.

Rambosson, J., Phénomènes nerveux, intellectuels et moraux, leur transmission par contagion. In-8. 6 fr.

Ribot, Th., Les Maladies de la volonté. In-12. 2 fr. 50.

Ritterfeld, Dr. **Fel., die Cardinalfragen der Kosmologie u. Kant's Entstehung d. Weltalls.** Eine populär-wissenschaftl. Abhandlg. gr. 8. (IV, 100 S.) Wiesbaden, Moritz & Münzel. 2 M.

Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, hrsg. von Rud. Virchow u. Fr. v. Holtzendorff. 415. u. 416. Hft. gr. 8. Berlin, Habel.

Inhalt: 415. Die Farbenwelt. Ein neuer Versuch zur Erklärg. der Entstehg. u. der Natur der Farben, nebst e. prakt. Anleitg. zur Auffindg. gesetzmäss. harmon. Farbenverbindungen. Von Dr. Max Schasler. 2. Abth.: Das Gesetz der Farbenharmonie in seiner Anwendg. auf das kunstindustrielle Gebiet. Mit e. Farbentaf. (48 S.) 1 M. 60 Pf. — 416. Der leere Raum, die Constitution der Körper u. der Aether. Von Dr. E. Gerland. (40 S.) 80 Pf.

Sommer, Amtsrichter **Hugo, der Pessimismus u. die Sittenlehre.** Gekrönte Preisschrift. 2. Aufl. gr. 8. (VII, 171 S.) Berlin, G. Reimer. 3 M. 60 Pf.

Spencer's, Herbert, Essays: Scientific, Political, and Speculative. Vols. 1 and 2. Cr. 8vo. 16 s.

Spicker, Prof. Dr. **Gideon, Lessing's Weltanschauung dargestellt.** gr. 8. (XV, 367 S.) Leipzig, G. Wigand. 7 M.

Spinoza's, Benedict de, Ethic Demonstrated in Geometrical Order, and Divided into 5 Parts. Translated. 8vo. 10 s. 6 d.

Spir, A., Recht u. Unrecht. Eine Erörterg. der Principien. 2. Ausg. gr. 8. (VII, 108 S.) Leipzig, Findel. 1 M. 20 Pf.

Stehr, Postsekr. **Hugo, üb. Immanuel Kant.** Eine Untersuchg. d. ersten Stückes aus Imman. Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, e. Weg, den Darwinismus m. der Religion wieder in Einklang zu bringen. gr. 8. (24 S.) Hannover, Hahn. 50 Pf.

Steinthal, H., üb. Wilhelm v. Humboldt. Bei Gelegenheit der Enthüllg. der Humboldt-Denkmäler. gr. 8. (25 S.) Berlin, Dümmler's Verl. 60 Pf.

Studien, philosophische, hrsg. v. Wilh. Wundt. 1. Bd. 4. (Schluss-) Heft. gr. 8. (III u. S. 473—617.) Leipzig, Engelmann. 4 M.

Tolmatchoff, Paul, le décousu logique de notre temps. 8. (102 S.) Dresden 1882, Meinhold & Söhne. 1 M. 50 Pf.

Trullet, p. **A., Parere intorno alle dottrine ed alle opere di Antonio Rosmini-Serbati, e sugli scritti del p. Domenico Gravina circa l' origine dell' anima umana.** Modena. in-8. pag. XXXI—486. L. 5.

Wagner, Gymn.-Prof. **Jos., zur Athetese d. Dialogs Eutyphron.** gr. 8. (46 S.) Brünn 1882, Winkler. 1 M.

Werner, Dr. **Karl, die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien.** II. Giac. Sig. Gerdil. [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss.“] Lex.-8. (78 S.) Wien, Gerold's Sohn. 1 M. 20 Pf.

Weygoldt, Kreisschulr. Dr. **G. P., die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen u. ihren Schicksalen.** Für weitere Kreise dargestellt. 8. (V, 218 S.) Leipzig, O. Schulze. geb. 4 M.

Wiget, Gust., zum Andenken an Prof. Dr. Tuiskon Ziller. Vortrag. Mit dem (Holzschn.-)Bildnisse Ziller's. [Aus: „Schularchiv“.] gr. 8. (12 S.) Chur, Kellenberger. 40 Pf.

Zanetti, F., **Il mondo invisibile dimostrato dal mondo visibile:** esposizione razionale. Vol. II. Parma. in-16. pag. 392. L. 1. 96.

Zeitfragen d. **christlichen Volkslebens.** 55. Hft. gr. 8. Heilbronn, Henninger. 1 M. 20 Pf.

Inhalt: Naturwissenschaft u. Philosophie. Zur Beleuchtg. der neuesten materialist. Kundgebgn. du Bois-Reymonds a. A. Von Past. Mart. v. Nathusius. (70 S.)

Zimmermann, Rob., üb. **Hume's Stellung zu Berkeley u. Kant.** [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss."] Lex.-8. (76 S.) Wien, Gerold's Sohn. 1 M. 20 Pf.

Bitte

betreffend die „Selbstanzeigen".

Die Redaktion wiederholt das dringende Ersuchen an die Herren Autoren: die „Selbstanzeigen" in dem Charakter halten zu wollen, welcher als der allein zweckentsprechende in dieser Zeitschrift, Jahrgang V, Seite 126 f. der gefälligen Beachtung empfohlen worden ist, den Raum von $^1/_8$—$^1/_2$ Druckseite nicht zu überschreiten und sowol die Titelangabe als den Text der „Selbstanzeige" in **deutlich lesbarer Handschrift** einzusenden.

Eine Ausnahme zu Gunsten eines grösseren Umfangs kann nur bei Werken der ausländischen Literatur, welche der deutschen Leserwelt schwerer zugänglich sind, gestattet werden.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

B. C. 8. 7 W. 4

VII. Jahrgang. Preis Rm. 12.

VIII-6

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von

M. Heinze und W. Wundt

herausgegeben von

R. Avenarius.

FOREIGN BODL: LIBR PERIODICALS

997

Erstes Heft.

97

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1883.

Wichtigere Neuigkeiten der philosophischen Literatur

eingegangen bei der Redaktion der

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Anmerkung der Redaktion.

1. Wegen der Bestimmung der bei untenstehenden Titeln event. angeführten *„Selbstanzeigen"* beliebe man die betr. *Bemerkung* an der Spitze der Selbstanzeigen des I. Heftes des V. Jahrganges gefälligst einzusehen.
2. Im Falle dass der specielle *Hinweis* auf die „Selbstanzeige" gewünscht wird, wolle man die *Zusendung* der Selbstanzeige möglichst gleichzeitig mit derjenigen des angezeigten Werkes bewirken.
3. Es besteht seitens der Redaktion keine Verbindlichkeit, eingehende Werke und Selbstanzeigen den *geäusserten Wünschen* der verehrl. Absender entsprechend zu verwenden, oder diejenigen Werke und Selbstanzeigen, bei denen eine solche gewünschte Verwendung aus irgend einem Grunde nicht statthaben konnte, zurückzusenden.

Baerenbach, F. v., Die Socialwissenschaften. Zur Orientirung in den socialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart. Leipzig, 1882.

Bergmann, J., Materialismus und Monismus. Vortrag. Heidelberg, 1882.

Braeutigam, L., Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens. Heidelberg, 1882.

Brunnhofer, H., Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Leipzig, 1882.

Cesca, G., L'evoluzionismo di E. Spencer. Verona e Padova, 1883.

— — Il nuovo realismo contemp. della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra. Ib. 1883.

Dahn, F., Bausteine IV, 1: Rechtsphilosophische Studien. Berlin, 1883.

Grot, N., Zur Frage über die Reform der Logik. Versuch einer neuen Theorie der Denkprocesse. (In russischer Sprache.) Leipzig, 1882.

Selbstanzeige: S. 118 dieses Heftes.

Günther, A., Anti-Savarese. Herausgegeben von P. Knoodt. Wien, 1883.

Höffding, H., Psykologi i omrids. Köbenhavn, 1882.

Selbstanzeige: S. 120 dieses Heftes.

Kirchner, Fr., Ueber das Grundprincip des Weltprozesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammers. Köthen, 1882.

Lichtenheld, A., Das Studium der Sprachen, besonders der classischen und die intellectuelle Bildung. Wien, 1882.

Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. II, 1. Frankfurt a. M., 1882.

Münz, L., Die Grundlagen der kantischen Erkenntnisstheorie. Breslau, 1882.

Raab, F., Das inductive und ursachliche Denken. Wien, 1882.

Rau, A., L. Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart. Leipzig, 1882.

Rudel, K., Vom Körper höherer Dimension. Kaiserslautern, 1882.

Schubert-Soldern, R. v., Ueber Transcendenz des Objects und Subjects. Leipzig, 1882.

— — **Zd. v.,** Ein Beitrag zur Charakteristik der Stilgesetze. Prag, 1882.

Stölzle, R., Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. Würzburg, 1882.

Stricker, S., Studien über die Association der Vorstellungen. Wien, 1883.

Vorträge, Philosophische, herausg. von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin, Heft 1 und 2. Halle a. S., 1882.

Inhalt: 1. *Frederichs*, über das realistische Princip der Autorität etc. 2. *Michelet*, Spencer's System der Philosophie; *Rau*, über das Princip des Schönen in der Kunst. — Nebst den Entgegnungen.

Wolff, H., Gemüth und Charakter. Leipzig, 1882.

In meinem Verlage ist soeben erschienen:

Die Neugestaltung unserer Weltansicht

durch die Erkenntniß der

Idealität des Raumes und der Zeit.

Eine allgemeinverständliche Darstellung

von **Hugo Sommer,**

Amtsrichter in Blankenburg am Harz.

Preis 3 Mark.

Berlin, den 20. October 1882. **G. Reimer.**

Soeben ist erschienen:

Geschichte der Weltlitteratur in Einzeldarstellungen:

Bd. I.

Geschichte der französischen Litteratur.

Von ihren Anfängen bis auf die allerneueste Zeit.

Von *Eduard Engel.*

34 Bogen Gross Oktav in eleg. Ausstattung br. M. 7.50, eleg. geb. M. 9.—.

Bd. II.

Geschichte der polnischen Litteratur.

Von ihren Anfängen bis auf die allerneueste Zeit.

Von *Heinrich Nitschmann.*

32 Bogen Gross Oktav in eleg. Ausstattung br. M. 7.50, eleg. geb. M. 9.—.

Durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen.

Leipzig. K. Hofbuchhandlung von **Wilhelm Friedrich.**

Wissenschaftliche Propädeutik.

Zur

Ergänzung und Vertiefung allgemein-humaner Bildung

von

Reinhold Biese.

1882. 7 Bogen. Gr. 8. Preis M. 2.—.

Leipzig. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

John Stuart Mill's Gesammelte Werke.

Autorisirte Uebersetzung

unter

Redaction von Prof. Dr. **Th. Gomperz.**

Complet: 12 Bände. M. 38.80.

I. Die Freiheit. Das Nützlichkeitsprincip. Rectoratsrede. M. 3.—.

II./IV. System der Logik. M. 10.80.

V./VII. Nationalökonomie. M. 10.—.

VIII. Betrachtungen über Repräsentativ-Regierungen. M. 3.—.

IX. Comte und der Positivismus. Recht und Unrecht des Staates in Bezug auf Corporations- und Kirchengüter. Der Papiergeldschwindel. Einige Bemerkungen über die französische Revolution. Gedanken über Poesie und ihre verschiedenen Arten. Professor Sedgwick's Vortrag über die Studien an der Universität Cambridge. M. 3.—.

X. Vermischte Schriften. Erster Band. Inhalt: Civilisation. Ueber Aphorismen. Armand Carrel. Eine Prophezeiung. Alfred de Vigny. Bentham. Coleridge. Anhang. M. 3.—.

XI. Vermischte Schriften. Zweiter Band. Inhalt: A. de Tocqueville über die Demokratie in Amerika. Die Rechtsansprüche der Arbeit. Guizot's historische Aufsätze und Vorlesungen. Aelteste griechische Geschichte und Sage. Rechtfertigung der französischen Februarrevolution. M. 3.—.

XII. Vermischte Schriften. Dritter Band. Inhalt: Ueber Frauenemancipation. Plato. Die Arbeiterfrage. Der Socialismus. M. 3.—.

Leipzig. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

Neuigkeit!

Soeben erschien:

Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss.

Aus den Quellen dargestellt

von

Dr. Hermann Brunnhofer,

Kantonsbibliothekar in Aarau.

22 Bogen Lex.-Octav. Preis: M. 8.—.

INHALT:

I. Theil. Giordano Bruno's Leben und Werke.

Einleitung. — Bruno's Kinderjahre und Klostererfahrungen. 1548—1576. — Bruno's Flucht aus seinem Vaterlande 1576—1578. — Bruno's Schicksale in der franz. Welt. — Bruno's Schicksale in England. — Rückkehr nach Paris. — Bruno's Schicksale in der deutschen Welt. — Rückkehr in sein Vaterland und Verhängniss in Venedig. — Auslieferung an Rom, seine Kerkerhaft und sein Martyrium. — Schlussbetrachtung.

II. Theil. Giordano Bruno's Lehre.

Einleitung. — Bruno's Methode. — Bruno's Naturphilosophie. — Bruno's Psychologie. — Kunstphilosophie. — Geschichtsphilosophie. — Religionsphilosophie. — Ethik. — Socialismus. — Unsterblichkeitslehre. Namen- und Sachregister. Nachträge etc.

Ferner:

Ueber

Transcendenz des Objects und Subjects.

Von

Dr. Richard von Schubert-Soldern.

$6^1/_2$ Bogen. Gr. 8. Preis M. 2.40.

Leipzig, November 1882.

Fues's Verlag (R. Reisland).

Neuer Verlag von **Breitkopf & Härtel in Leipzig.**

Revision der Hauptpunkte der Psychophysik

von

G. Th. Fechner.

gr. 8. XII u. 428 S. Preis geh. M. 8.50.

Diese Schrift bietet sich einerseits als ein Ersatz der seit einigen Jahren vergriffenen Schrift des Verf. „Elemente der Psychophysik", anderseits als eine Ergänzung derselben dar, ersteres, sofern sie die Hauptsätze und Hauptgesichtspunkte der „Elemente" in sich aufnimmt, letzteres, sofern sie die gegenwärtig in der Psychophysik bestehenden Controversen diskutirt und wichtige Versuchsreihen der Revision unterzieht.

Neuer Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B.

Notker.

Schriften Notker's und seiner Schule.

Herausgegeben von Paul Piper. *Band I. Lieferung 1.* (Germanischer Bücherschatz, herausgegeben von A. Holder. *Band VIII.* 1. kl. 8. M. 7.—.)

Der erste Band enthält die Einleitung und die Schriften philosophischen Inhalts und ist in 3 Lieferungen vollständig.

Band II. und III. erscheinen 1883.

Verantwortlicher Redakteur: R. Avenarius in Zürich.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

B VIII. 6 7.4

VII. Jahrgang. Preis Rm. 12.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von

M. Heinze und **W. Wundt**

herausgegeben von

997

R. Avenarius.



Zweites Heft.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1888.

Wichtigere Neuigkeiten der philosophischen Literatur

eingegangen bei der Redaktion der

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Anmerkung der Redaktion.

1. Wegen der Bestimmung der bei untenstehenden Titeln event. angeführten „*Selbstanzeigen*" beliebe man die betr. *Bemerkung* an der Spitze der Selbstanzeigen des I. Heftes des V. Jahrganges gefälligst einzusehen.
2. Im Falle dass der specielle *Hinweis* auf die „Selbstanzeige" gewünscht wird, wolle man die *Zusendung* der Selbstanzeige möglichst gleichzeitig mit derjenigen des angezeigten Werkes bewirken.
3. Es besteht seitens der Redaktion keine Verbindlichkeit, eingehende Werke und Selbstanzeigen den *geäusserten Wünschen* der verehrl. Absender entsprechend zu verwenden, oder diejenigen Werke und Selbstanzeigen, bei denen eine solche gewünschte Verwendung aus irgend einem Grunde nicht statthaben konnte, zurückzusenden.

Alternative, The. A Study in Psychology. London, 1882.

Bergmann, J., Die Grundprobleme der Logik. Berlin, 1882.

Bibliothek, Philos., hrsg. von J. H. von Kirchmann. Heft 304—309. Heidelberg, 1883.
Inhalt: Die Topik des Aristoteles; Erläuterungen dazu von v. Kirchmann.

Caspari, O., Hermann Lotze. Breslau 1883.

Cesca, G., Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale. Verona & Padova, 1883.

Commer, E., System der Philosophie. I. Abth. Münster, 1883.

Fechner, G. Th., Revision der Hauptpunkte der Psychologie. Leipzig, 1882.

Ferri, L., La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. Paris, 1883.

Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Leipzig, 1883.

Isenkrahe, C. Th., Idealismus oder Realismus? Leipzig, 1883.

Kaufmann, Th., Positive Weltanschauung. Das Ich und das Selbstbewusstsein. (New-York, 1882.)

Krause, K. Chr. Fr., System der Aesthetik. Aus dem handschriftlichen Nachlass des Verfassers hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, 1882.

Liebmann, O., Ueber philosophische Tradition. Antrittsrede. Strassburg, 1883.

Meinong, A., Hume-Studien. II. Wien, 1882.

Notker's Schriften. Hrsg. von P. Piper. I, 1: Einleitung. Boetius. Freiburg i. B. und Tübingen, 1882.

Oelzelt-Newin, A., Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. Wien, 1883.

Peters, C., Willenswelt und Weltwille. Leipzig, 1883.

Steiner, S., Allgemeine Metaphysik zur Begründung einer vernünftigen Welt- und Lebensansicht nach Kant, Fries und Apelt. Kesmark, 1882.

Stöhr, A., Vom Geiste. Wien, 1883.

Storz, J., Die Philosophie des heiligen Augustinus. Freiburg i. Br., 1882.

Studien, Philosophische, hrsg. von W. Wundt. I, 4. Leipzig, 1883.
Inhalt: *W. Wundt:* Die Logik der Chemie. *E. Fischer:* Ueber die Unterscheidung von Schallstärken. Derselbe: Bemerkungen über die Messung von Schallstärken. *W. Wundt:* Ueber die Methode der Minimaländerungen. *E. Kraepelin:* Ueber die Einwirkung einiger medicamentöser Stoffe auf die Dauer einfacher psychischer Vorgänge. II. *W. Moldenhauer:* Notiz über die einfache Reactionszeit einer Geruchsempfindung. *W. Wundt:* Schlusswort zum ersten Bande.

Vorträge, Philosophische, hrsg. von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 3. Halle a. S., 1883.
Inhalt: *A. Lasson:* Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann. — Nebst der Diskussion.

Verlag von Oswald Mutze in Leipzig.

DER REFORMATOR.

Harmonische Philosophie
über die physiologischen Laster und Tugenden und die sieben Phasen der Ehe.

Von

Andrew Jackson Davis.

„Vollendete Reinheit des Herzens und Lebens ist das reichste Besitzthum des Menschen; und vollkommener Gehorsam gegen die höchsten Anziehungen der Seele ist das einzige Mittel, in ihren Besitz zu gelangen."

Aus der vierten (nunmehr sechzehnten) amerikanisch-englischen Original-Ausgabe mit besonderer Autorisation des Verfassers in's Deutsche übersetzt von **Dr. Gr. C. Wittig.**

LXXXIV, 520 S. 8°. Preis 7 M., eleg. geb. in Halbfrz. 9 M.

Das Magazin

für die Literatur des In- und Auslandes.

Organ des Allgemeinen Deutschen Schriftstellerverbandes.

Begründet im Jahre 1832 von Joseph Lehmann.

Herausgegeben von Dr. **Eduard Engel.**

Wöchentlich 2 Bogen in gr. 4.

Allen Denen, welche der literarischen Bewegung im In- und Auslande, sowie den geistigen Beziehungen Deutschlands zu seinen Nachbarvölkern mit Interesse folgen, sei das **„Magazin"** aufs Wärmste empfohlen. Sämmtliche bedeutsame Erscheinungen der **Weltliteratur** werden in ihm theils in abgerundeten Essays, theils in kürzeren kritischen Besprechungen dem deutschen Publikum vorgeführt. **Keine literarische Revue Deutschlands oder des Auslandes kann sich mit dem „Magazin" an Vielseitigkeit und gesundem Kosmopolitismus messen.** Die hervorragendsten Schriftsteller des In- und Auslandes sind seine Mitarbeiter.

Das **„Magazin"** erscheint jeden Sonnabend in großem Zeitungsformat 16 Seiten stark und kostet bei allen Buchhandlungen und Postanstalten, sowie in directem Bezuge von der unterzeichneten Verlagshandlung

vierteljährlich nur 4 Mark.

Sämmtliche Nummern des Quartals werden prompt nachgeliefert.

Leipzig. **Wilhelm Friedrich**
Verlagsbuchhandlung.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien:

Plotinische Studien

von

Hugo von Kleist.

Erstes Heft:

Studien zur IV. Enneade.

Preis 2 M. 80 Pf.

Im Verlage von **Adolf Ackermann** in **München** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ueber die

Genesis der Menschheit

und deren

Geistige Entwickelung

in

Religion, Sittlichkeit und Sprache

von

J. Frohschammer,

Professor der Philosophie in München.

33 Bogen. Preis: 10 Mark.

Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.

Soeben erschien:

Liebmann, Otto. Ueber philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede gehalten in der Aula der Universität Jena am 9. December 1882.

8°. 32 S. 1883. Preis M. 1.—.

Unser

Lager-Katalog Nr. 9 in 2 Abtheilungen,

enthaltend

Philosophie mit Anhängen 1) **Mystik, Spiritismus etc.,** 2) **Freimaurerei,** 3) **Wörterbücher der alten und neuen Sprachen,** 4) **Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart**

steht gratis und franko zu Diensten.

Antiquariat von **Gerschel & Anheisser** in **Stuttgart,**

Schlossstrasse 37.

Empfehlen zugleich unser in allen wissenschaftlichen Fächern wohlassortirtes Antiquar-Lager zu billigst festgestellten Preisen.

Philosophie als Denken der Welt

gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses.

Prolegomena

zu einer

Kritik der reinen Erfahrung.

Von **Dr. Richard Avenarius.**

Preis 2 Mark.

Leipzig. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

Verantwortlicher Redakteur: R. Avenarius in Zürich.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VIII. 6 T.4

VII. Jahrgang. Preis Rm. 12.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von

M. Heinze und **W. Wundt**

herausgegeben von

R. Avenarius.

997

PERIODICALS DEL LIBR. FOREIGN

Drittes Heft.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1883.

Wichtigere Neuigkeiten der philosophischen Literatur

eingegangen bei der Redaktion der

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Anmerkung der Redaktion.

1. Wegen der Bestimmung der bei untenstehenden Titeln event. angeführten *„Selbstanzeigen“* beliebe man die betr. *Bemerkung* an der Spitze der Selbstanzeigen des I. Heftes des V. Jahrganges gefälligst einzusehen.
2. Im Falle dass der specielle *Hinweis* auf die „Selbstanzeige“ gewünscht wird, wolle man die *Zusendung* der Selbstanzeige möglichst gleichzeitig mit derjenigen des angezeigten Werkes bewirken.
3. Es besteht seitens der Redaktion keine Verbindlichkeit, eingehende Werke und Selbstanzeigen den *geäusserten Wünschen* der verehrl. Absender entsprechend zu verwenden, oder diejenigen Werke und Selbstanzeigen, bei denen eine solche gewünschte Verwendung aus irgend einem Grunde nicht statthaben konnte, zurückzusenden.

Belustigungen, Dialogische. Herausgegeben von F. Laban. Pressburg & Leipzig, 1883.

Braasch, E., Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden“. Kiel, 1883.

Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker. Herausgegeben von J. K. Becker. Leipzig, 1883.

Buccola, G., La Legge del tempo nei fenomeni del pensiero. Milano, 1883.

Deussen, P., Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt. Leipzig, 1883.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Band I. Leipzig, 1883.

Fischer, E. L., Über das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Mainz, 1883.

Frohschammer, J., Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München, 1883.

Giżycki, G. v., Grundzüge der Moral. Gekrönte Preisschrift. Leipzig.

Grassmann, R., Das Tierleben oder die Physiologie der Wirbeltiere. Stettin, 1883.

Gresland, J., Génie de l'Homme. Études métaphysiques, politique et sociales. Paris, 1883.

Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. 1. Abhandlung: Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates. Leipzig, 1883.

Hostinský, O., Über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's für die allgemeine Aesthetik. Prag, 1883.

Joël, M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts. II. Abtheilung. Breslau und Leipzig, 1883.

Kleist, Hugo v., Plotinische Studien. I. Heft. Heidelberg, 1883.

Klöppel, P., Die Einrede der Rechtskraft nach der deutschen Civilprozess-Ordnung. Berlin, 1882.

Manns, P., Die Lehre des Aristoteles von d. trag. Katharsis und Hamartia. Karlsruhe & Leipzig, 1883.

Naville, E., La physique moderne. Études histor. et philos. Paris, 1883.

Ribot, Th., Les maladies de la volonté. Paris, 1883.

Riehl, A., Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede. Freiburg i. B. & Tübingen, 1883.

Schaarschmidt, C., Ueber den Unsterblichkeitsglauben. Ein Vortrag. Heidelberg, 1883.

Schoenlank, B., Hartley und Priestley, die Begründer des Associationismus in England. Inaug.-Diss. Halle a. S., 1882.

Studies in logic. By Members of the Johns Hopkins University. Boston, 1883.

Varnbüler, Th. v., Die Lehre vom Sein. Leipzig & Prag, 1883.

Wernicke, A., Grundzüge der Elementar-Mechanik. Braunschweig 1883. **Selbstanzeige:** S. 248 des 2. Heftes dieses Jahrganges.

Im Verlage von C. A. Schwetschke & Sohn (M. Bruhn) in Braunschweig ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Grundzüge der

Elementar-Mechanik.

Gemäss den Anforderungen der philosophischen Propädeutik als Einführung in die physikalischen und die technischen Wissenschaften

für den Unterricht bearbeitet von

Dr. **Alex. Wernicke,**

Docent der Mathematik und Philosophie an der herzogl. technischen Hochschule, zugleich am herzogl. Gymnasium zu Braunschweig.

Mit 85 Holzschnitt-Illustrationen. Preis geh. M. 4,—.

Das angekündigte Werk dürfte wegen der **eigentümlichen Behandlung des Stoffes**, welche der **historisch geforderten Entwickelung der Mechanik** entspricht, wohl geeignet sein, **weitere Kreise** zu interessieren, zumal auf die Angabe von **litterarischen Nachweisen** eine gewisse Sorgfalt verwendet wurde.

Wissenschaftliche Propädeutik.

Zur Ergänzung und Vertiefung allgemein-humaner Bildung von

Reinhold Biese.

1882. 7 Bogen. Gr. 8. Preis M. 2,—.

Leipzig. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

In meinem Verlage ist soeben erschienen:

Der Pessimismus und die Sittenlehre.

Gekrönte Preisschrift der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem von

Hugo Sommer,

Amtsrichter in Blankenburg am Harz.

Zweite Auflage.

Preis broch. M. 3,60.

Berlin, den 12. Juni 1883. **G. Reimer.**

Neu erschien:

Fünf Abhandlungen
zur
Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie
von
Theodor Bergk.

Herausgegeben von **Gustav Hinrichs.**

$12\frac{1}{2}$ Bogen. Gr. 8. Preis M. 4,—.

Inhalt: I. Wann ist Platos Theaetet abgefasst? — II. Platos Gesetze. — III. Ueber die Echtheit der Διαλέξεις. — IV. Aristarch von Samos. — V. Die Philostrate. — Stellenverzeichniss.

Leipzig, im Juli 1883. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

Verlag von Oswald Mutze in Leipzig.

Der Arzt.

Harmonische Philosophie über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen, sowie über Gesundheit, Krankheit und Heilung.

Von

Andrew Jackson Davis.

Ein populäres Hand- und Nachschlagebuch für Jedermann.

Auf besondere Anregung des 1858 verstorbenen Präsidenten der Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der deutschen Naturforscher und Aerzte, Professors Dr. Christian Gottfried Nees van Esenbeck zu Breslau, aus der 1853 erschienenen vierten (nunmehr neunzehnten) amerikanischen Stereotyp-Ausgabe ins Deutsche übersetzt

von

Gr. C. Wittig.

700 S. Preis M. 8,—. Elegant gebunden M. 10,—.

Soeben erschien: **Antiquarischer Bücherkatalog No. XXVI: Philosophie.** Gratis und franco. Ankauf philosophischer Werke.

Berlin, W., Französischestr. 33e. **Paul Lehmann.**
Buchhandlung und Antiquariat.

Verantwortlicher Redakteur: R. Avenarius in Zürich.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

C VIII · 6 7. 6

VII. Jahrgang. **Preis Rm. 12.**

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von

M. Heinze und **W. Wundt**

herausgegeben von

R. Avenarius.



197

Viertes Heft.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1883.

Wichtigere Neuigkeiten der philosophischen Literatur

eingegangen bei der Redaktion der

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Anmerkung der Redaktion.

1. Wegen der Bestimmung der bei untenstehenden Titeln event. angeführten *„Selbstanzeigen"* beliebe man die betr. *Bemerkung* an der Spitze der Selbstanzeigen des I. Heftes des V. Jahrganges gefälligst einzusehen.
2. Im Falle dass der specielle *Hinweis* auf die „Selbstanzeige" gewünscht wird, wolle man die *Zusendung* der Selbstanzeige möglichst gleichzeitig mit derjenigen des angezeigten Werkes bewirken.
3. Es besteht seitens der Redaktion keine Verbindlichkeit, eingehende Werke und Selbstanzeigen den *geäusserten Wünschen* der verehrl. Absender entsprechend zu verwenden, oder diejenigen Werke und Selbstanzeigen, bei denen eine solche gewünschte Verwendung aus irgend einem Grunde nicht statthaben konnte, zurückzusenden.

Auffarth, A., Die Platonische Ideenlehre. Berlin, 1883.
Selbstanzeige: S. 501 dieses Heftes.

Bastian, A., Zur naturwissenschaftl. Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde einige Abhandlungen. Berlin, 1883.

Bibliothek, philosophische, Heft 310—312. Heidelberg, 1883.
Inhalt: *Aristoteles'* sophistische Widerlegungen; übersetzt und erläutert von v. *Kirchmann.*

Bullinger, A., Aristoteles' Nus-Lehre interpretirt. Dillingen, 1882.

Cohen, H., Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Rede. Berlin, 1883.

Comte, A., Die positive Philosophie. Im Auszuge von J. Rig. Uebers. von v. Kirchmann. Bd. I. Heidelberg, 1883.

Hartig, Werth u. Bedeutung der Definition in der Verwaltg. von Patentrechten. (Separat-Abdruck.)

Humboldt's, W. v., Sprachphilosophische Werke, hrsg. u. erklärt von H. Steinthal. Erste Hälfte. Berlin, 1883.

Hume, D., Eine Untersuchg. üb. d. Principien der Moral. Deutsch hrsg. von Th. G. Masaryk. Wien, 1883.

Kirchner, Fr., Katechismus der Psychologie. Leipzig, 1883.

Koch, J. L. A., Erkenntnisstheoretische Untersuchgn. Göppingen, 1883.

Maass, G., Christliche Philosophie. Erklärung der Welt aus einem Principe. Jena, 1883.

Nathusius, M. v., Naturwissenschaft und Philosophie. Zur Beleuchtg. der neuesten materialistischen Kundgebungen du Bois-Reymonds u. A. Heilbronn, 1883.

Naville, A., La science et l'art. Discours. Neuchatel, 1883.

Ott, A., Critique de l'idéalisme et du criticisme. Paris, 1883.

Pasaelogices specimen Theophilo Eleuthero editum 3 vol. Augustae Taurinorum, 1883.

Prantl, C. v., Zur Causalitäts-Frage. (Separat-Abdruck.)

Pünjer, G. Ch. B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Bd. II. Braunschweig, 1883.

Vorträge, philosophische, hrsg. v. d. philos. Gesellschaft zu Berlin. Heft 4. Halle a. S. 1883.
Inhalt: v. *Kirchmann,* Ueb. d. Anwendbarkeit der mathem. Methode auf die Philosophie. — Nebst der Discussion.

Weygoldt, G. P., Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt. Leipzig, 1883.

Neues Werk von Prof. Dr. Ed. Zeller.

Soeben erschien:

Grundriss
der
Geschichte
der
griechischen Philosophie.

Von
Eduard Zeller.

20½ Bogen 8°. Preis 4 ℳ.

Leipzig, im October 1888. **Fues's Verlag** (R. Reisland).

In unterzeichnetem Verlage erscheint in 24 halbmonatlichen Lieferungen à 5—6 Bogen in gr. 8° elegant ausgestattet zu dem Preise von „Eine Mark" pro Lieferung:

Geschichte der deutschen Litteratur

von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit (1884)

von

Franz Hirsch.

Diese neue deutsche Litteraturgeschichte will frei aber gewissenhaft, parteilos aber verständnisvoll für jede eigenartige Regung des Litteraturgeistes, ausgehend von wärmster Liebe und vollem Verständnis für alles, was der deutsche Geist litterarisch geschaffen, nicht nur lose zusammenhängende Litteraturbiographien geben, sondern in allen Litteraturerscheinungen die innige Beziehung zu deutschem Volkstum, zu deutscher Sprache und Sitte nachzuweisen suchen. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verfasser der Behandlung der Litteratur unserer Zeit und unterwirft dieselbe einer Beurteilung *sine ira et studio.* Der ganze dritte Band behandelt die Litteratur unseres Jahrhunderts, die bis auf das Jahr 1884 berücksichtigt werden soll. Jede einzelne Dichtungsart, auch selbst die kleinste dialektische Abweichung soll eingehende Erwähnung finden. Die Behandlung des Stoffes soll in höherem Sinne populär gehalten sein; nur eine Mode vermag diese neue deutsche Litteraturgeschichte nicht mitzumachen — die Mode des litterarischen Bilderbuches mit begleitendem Text. Dieses Werk setzt den Inhalt über die Form, den Körper über die Gewandung und verzichtet gern darauf ein typographisches Raritätenkabinet zu sein.

Der erste Band behandelt die älteste Zeit bis 1500 und wird bis Weihnachten 1883 vollständig, der zweite Band enthält die Reformationszeit bis zur klassischen Periode, der dritte Band die neue und neueste Zeit bis 1884 und liegt das Werk Herbst 1884 vollständig vor.

Alle Buchhandlungen sowie die Verlagshandlung nehmen Bestellungen entgegen.

Wilhelm Friedrich, K. Hofbuchhandlung in Leipzig.

Zu Festgeschenken

halte ich in eleganten Einbänden vorräthig:

Daniel's Handbuch der Geographie.

5. Auflage. 4 Bände. Preis ℳ 40,—; geb. in Halbfranz ℳ 44,80.

Daniel's kleineres Handbuch der Geographie.

4. Auflage. 1882. Preis ℳ 9,—; eleg. geb. in Halbfz. ℳ 10,50.

Illustriertes Handbuch der Geographie.

Illustrierte Ausgabe von Daniel's kleinerem Handbuche. 2 Bände. 1883. Preis ℳ 18,—; elegant gebunden in Halbfranz ℳ 22,—.

Goethe's Leben.

Von Heinr. Düntzer. 2., verbesserte Auflage. Mit authentischen Illustrationen: 55 Holzschnitten und 4 Beilagen (facsimilierte Autographien). 48 Bogen Octav. 1882. Preis ℳ 8,—; sehr eleg. geb. ℳ 10,—.

Schiller's Leben.

Von Heinr. Düntzer. Mit authentischen Illustr.: 46 Holzschnitten und 5 Beilagen (facsimilierte Autographien). 36 Bogen Octav. Preis ℳ 7,—; sehr eleg. geb. ℳ 9,—.

Luther's Leben.

Von Prof. Dr. J. Köstlin. 3. Auflage. Mit authentischen Illustrationen: 64 Holzschnitten und 5 Beilagen (facsimilierte Autographien). 40 Bogen Octav. Preis ℳ 8,—; in Halbfranz geb. ℳ 10,—; sehr elegant in Leinendecke mit Lederrücken geb. u. reich vergoldet ℳ 10.40.

Illustrierte Geschichte der deutschen Musik.

Von Dr. Aug. Reißmann. Mit authentischen Illustrationen: 144 Holzschnitten und 17 Facsimiles, davon 8 als besondere Beilagen. 31 Bogen Lexikon-Octav, Preis ℳ 14,—; elegant in Leinen gebunden ℳ 16,—.

Paedagogisches Handbuch für Schule und Haus.

Von Dr. K. A. Schmid. Zwei Bände. Lexikon-Octav. 1877—79. Preis ℳ 29,—; eleg. geb. ℳ 33,—.

Silcher, Deutsche Volkslieder.

Mit Melodien für 1 oder 2 Singstimmen mit Pftebegl. Preis ℳ 6,—; in Leinen geb. ℳ 7.20.

Philosophie der Griechen

nach ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt von Dr. Eduard Zeller. 5 Thle. und Reg. 298 Bogen. Preis ℳ 90,—; eleg. in Halbfranz geb. ℳ 102.50.

Leipzig. Fues's Verlag (R. Reisland).

Verantwortlicher Redakteur: R. Avenarius in Zürich.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

